

SEMINAR  
TION & CULTURE  
ANIA UNIVERSITY

6462647

الجزء السابع من

# كِتَاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد  
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة  
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية  
للمولى حسن چلبى بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل  
كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي  
ودونها حاشية حسن چلبى مفصلاً بين كل واحد منها بجدول فاذا انقردت احدى  
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

عنى شيخه السيد الدين عيسى الخليلي

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد قدير نسائي المغربي البونيني

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

مطبعة السعادة بجوار محافضة مصر

« لصاحبها محمد اسماعيل »

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

CHECKED 1965

(المقصد الثاني) ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة) فانهما ذهبا الي ان الجواهر مطلقة اعراض مجتمعة وهذا باطل (لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته) سواء كان واحداً أو متعدداً (بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به) فلا يكون الجوهر قائم بذاته مجموع اعراض وحدها (وبالجملة فبطلانه ضروري) اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من أمور يمتنع قيامها بنفسها لا يكون قائماً بذاته بل محتاجا الى أمر آخر يقوم به) وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهي فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركيب الجوهر من العرض بأن الجوهر الفرد متعيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما ان يكون متعيزا بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا

(قوله خلافا للنظام) هذا موافق لما هو المذكور في كتب المعتزلة من ان الجسم عند النظام مركب من اللون والعلم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض فقل في الجمع بين هذا القول منه والقول منه بتركبه من الاجزاء الغير المتناهية ان الجوهر الفرد عنده مركب من الاعراض أو ان له قولين لكن المذكور في شرح المقاصد ان الظاهر من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والآلام والذات وما أشبه ذلك اعراض لا تدخل لها في حقيقة الجسم وفاقوا أما اللون والاصواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل أجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف واذا اجتمعت وتداخلت حمل الجسم الكثيف وعند الجمهور كذلك اعراض لان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخيرين جواهر مجتمعة تحملها تلك الاعراض فما وقع في المواقف خلافا للنظام ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام ضرار فعلى هذا لا يتم الجمعية عليه بان الامر المجموع من أمور غير قائمة بذاتها يمتنع ان يكون قائماً بالذات كما لا يخفى (قوله مطلقا) جسما كان أو جزأ لا يخزي

[قوله اما أن يكون متعيزا بالذات فهو جوهر] اذ لامعني للجوهر عند المتكلمين الا المتعيز بالذات فلا يرد ان الاتفاق على كل جوهر متعيز لا يستلزم القول بان كل متعيز جوهر مع ان صحة الاستدلال موقوف عليه



من جواهر فلا يكون جوهرًا فرداً ولا يكون متحيزاً بالذات ومن المعلوم ان ضم مالا يتحيز الى مالا يتحيز لا يوجب التحيز وزيفه الآمدى بجواز كون الانضمام شرطاً للتحيز (احتجا بوجيبن الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة) لا اشتراكها في صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض (والاجسام) كالنار والهواء والماء (مختلفة) بالضرورة (فليست) الاجسام (عبارة عن جواهر) مؤتلفة والا كانت متماثلة فتكون اعراضاً مجتمعة (فلنا) لانسلم ان الجواهر متجانسة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذواتها)

(قوله فلا يكون جوهرًا فرداً) لكونه مركبا من أمور كل واحد منها متحيز بالذات فتقسم في الحجم

(قوله ان الجواهر من حيث هي جواهر) أي مع قطع النظر عن عوارضها

(قوله والا كانت الخ) اشارة الى أن الدليل قياس استثنائي وليس قياسا اقترانيا على هيئة الشكل

الثاني كما يتبادر من ظاهر العبارة لان النتيجة حينئذ لا يتحصل شيء من الاجسام من الجواهر الفردة لانه ليس مركبا وتقريره انه لو كان الاجسام عبارة عن الجواهر المؤتلفة لكانت متماثلة والثاني باطل اما الملازمة فلان الجواهر متماثلة وأما بطلان الثاني فلأن الاجسام مختلفة فالمقدمة الاولى لاثبات الملازمة والثانية لا بطلان الثاني

(قوله فتكون اعراضاً) أي اذا لم يكن الاجسام جواهر مؤتلفة تكون اعراضاً مجتمعة اذ الممكن

الموجود، منحصر في الجوهر والعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون مركبا من الجواهر والاعراض

(قوله لانسلم ان الجوهر الخ) في شرح المقاصد هذا الجواب لا يتم على مذهب المانعين ويتم الزام

لان النظام قائل بتماثل الجواهر الفردة الاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وفيه ان بعض المعنوية لا يقولون بتماثل الجواهر ويتم الجواب على مذهبهم وان القول بتماثل الاجسام كلها بان تكون صفات النفس بين التحيز

(قوله فلا يكون جوهرًا فرداً) فيه بحث لان معنى الجوهر الفرد مالا ينقسم بحسب المقدار أصلاً

وهو لا ينافي أن يكون له أجزاء كالمهولي والصورة للجسم

[قوله ومن المعلوم أن ضم مالا يتحيز الخ] فيه بحث لان قوله أولاً يكون متحيزاً رفع الإيجاب السكلي

فيجوز أن يكون بعضها متحيزاً بالذات فلا يلزم ما ذكره من المحذور ويمكن أن يدفع بان المقصود ابطال مذهب النظام القائل بتركب الجوهر من محض الاعراض وانما لم يقتصر على الشق الثاني مع انه كاف في المقصود توسيعاً للدائرة فلا يضر عدم تصريحه بإبطال ما ذكره من الاحتمال المحض

[قوله الاول ان الجوهر الخ] هذا الوجه على تقدير تمامه لا يثبت مذهبهما أعني كون الجسم محض

الاعراض المجتمعة بل انما يثبت كون الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وفي قول الشارح فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض في حقائق الجواهر اشارة الى هذا

وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان تكون تلك الصفات اعراضاً عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة فلا حاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض في حقائق الجواهر (ولذلك) أي ولعدم دخولها فيها عندنا (قلنا) ان الاعراض لا تنبي (لما سر) (والجواهر باقية للمسيأتي ولا يخفى انه يمكن ان تجعل معارضة بأن يقال الاعراض غير باقية فلا تكون داخلية في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (واعلم أنه لا محيص لمن اعترف بنجاس الجواهر) الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعة قاطبة وأكثر المعزلة) عن جعل الاعراض داخلية في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرًا مع جملة من الاعراض) منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت مؤلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وأنه باطل بالضرورة واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهي متجانسة

والقيام بالذات وقبول الاعراض وغيرها فما يشترك فيه الاجسام وما عداها من الصفات المعللة مكابرة (قوله الى دخول الاعراض) وتركبها منها

(قوله ان تجعل معارضة) أي دليلك وان دل على ان الاجسام اعراض مجتمعة لسكن عندنا ما يفي به وهو انه لو كانت الاجسام اعراضاً مجتمعة لكانت الاجسام غير باقية لان الاعراض غير باقية وهي أجزاء الاجسام وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ثم هذه المعارضة لا تتم على النظام على ما لخصه شارح المقاصد بقوله تجدد الاجسام أيضاً فيكون الجسم عندهم الخ وما في الملخص من لزوم عدم بقاء الاجسام ضرورة ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فانما يلزم لو قيل بدخوله جملة معينة لا بخصوصها بل أي جملة من الاعراض المتماثلة المتعددة كما قال الحكماء في بقاء الهيولي بالصورة الجسمية والا فلا

[قوله معارضة بان يقال الخ] فيه ان هذه المعارضة لا تصح على مذهب النظام لان الاجسام غير باقية عنده كالاعراض ويمكن أن يقال الكلام بتحقيقه لا الزامى وبقاء الاجسام ضروري فلا يضر عدم قبول الخصم وفيه ما فيه

[قوله عن جعل الاعراض داخلية في حقيقة الجسم] وعن عدم الفرق بين الجواهر والاعراض في التجدد والبقاء ضرورة ان تجدد الجزء يوجب تجدد الكل فيلزم المصير الى أن القائل بعدم بقاء الاعراض هو الشيخ الأشعري وهو لا يقول بتماثل الجواهر بل الموجودات عنده حقائق مختلفة وأما الاشاعة فهم قائلون ببقائها وأنت خير بان هذا مخالف لما سبق في مباحث الاعراض من أن الشيخ الأشعري ومتبعيه من محقق الاشاعة قائلون بعدم البقاء والحق أن يختار القائل بتماثل الجواهر الافراد تماثل الاجسام وان الامتياز بينهما بأمور خارجة عن حقيقةهما

قالا ولذلك اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف وأخرى بالتماثل الوجه ( الثاني أنه اذا وجد الجسم ) بل الجوهر ( وجد الاعراض واذا انتفى ) الجوهر ( انتفى وبالعكس ) أى اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفى انتفى ( قلنا التلازم ) بينهما وجوداً وعدمًا ( لا يفيد الوحدة ولا دخول أحدهما فى الآخر ) كالمتضايين ( المقصد الثالث الجسم ) اما مركب من أجسام مختلفة الحقائق فلا شك ان أجزاء المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحیوان واما بسيط وهو مالا يكون كذلك كالماء مثلاً والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم ( البسيط ) لا شك ( أنه يقبل القسمة ) والتجزئة بان يفرض فيه شئ غير شئ ( فاما ان الاجزاء ) التى يمكن فرضها ( توجد ) كلها ( بالفعل أولاً ) توجد كذلك ( واياها كان فاما متناهية أو غير متناهية فلاحتمالات ) العقلية ( أربعة الاول الاجزاء ) التى يمكن فرضها كلها موجودة ( بالفعل ومتناهية وهو مذهب ) جمهور ( المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التى لا تجزى ) أصلاً لا قطعاً لمنهزها ولا كسراً لصلابتها ولا وهماً لمجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضاً عقلياً أيضاً وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء ( اذ لو كانت الاجزاء متجزئة ) أى قابلة للانقسام ولو فرضنا ( لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل ) فلم تكن الاجزاء التى يمكن فرضها موجودة بأسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدور ( وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل ) وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجودة بالفعل ( يلزمه ) قولنا ( كل ما ليس بحاصل بالفعل ) من الانقسام ( فليس بممكن ) فتكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه ( الثانى الاجزاء ) كلها ( بالفعل وغير متناهية ) مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت ( وهو قول النظام ) من المعتزلة وانكشاف امليس من الاوائل ( الثالث الاجزاء ) كلها ( بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد الشهر ستانى صاحب كتاب الملل والنحل

( قوله لا يفيد الوحدة ) بل يفيد الانثيلية لان التلازم لا يكون الا بين شيئين

[ قوله واذا انتفى انتفى ] تمامه فى غير الكون محل بحث

[ قوله ولا فرضاً عقلياً ] أى فرضاً مطابقاً للواقع بان يوجد فيه شئ غير شئ فى نفس الامر وان عجز

الوهم عن تمييز الشئيين بناء على ان هذا التمييز معنى جزئى متفرع على الاحساس ولا احساس بهما لغاية الصغر فلا تمييز للوهم بينهما

(الرابع) الاجزاء كلها (بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء) واعلم ان المذهبيين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية أو غير متناهية والمذهبيين الاخيرين يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا مفصل فيه أصلا الا أنه يقبل انقساماً امامتناهياً أي واصلا الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهياً الى اجزاء لا تجزى وقد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني ويقرب منه ما نقل عن أفلاطون من أن الجسم بالتجزئة ينتهي الى ان ينمحق فيعود هيولى واما غير متناه لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن أن تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام دائماً ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثلي مذهب اليه المتكلمون من أنه تعالى قادر على مالا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف أمور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يمكن مجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ديمقراطيس فانه ذهب الى أن الجسم البسيط مركب من أجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لا يكون شيء منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو

(قوله الى أن ينمحق) أى ينحى الاتصال والامتداد الذى هو حقيقة الجسم عنده فيعود اجزاء الامتداد لها قابلية للاتصال كالأجزاء اذا جزء ثم يعاد فى اثناء واحد

[قوله ينتهي الى أن ينمحق فيعود هيولى] واعلم انك قد نهيت فى أول الموقف على مذهبه وانه لا يقول بالهيولى المصطلحة وحينئذ فلا معنى لقوله بانمحق الجسم وعوده هيولى الا أن يريد بالهيولى ما هو فى حكم الجوهر الفرد أو نفسه كذا قيل ولك أن تقول مراده انه يعود معدوما كما ان الهيولى عنده كذلك ويشعر به لفظ الانمحاق كما عرفت معناه

(قوله فيعود هيولى) المراد ما هي المصطلح عندهم  
(قوله فقس حال القابلية على حال الفاعلية) أي فليعتبرها فى قابلية الجسم الى الاجزاء بحال فاعلية الباري للاشياء فان الجسم من شأنه وقوته أن ينقسم دائماً ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تنتهى الى حد لا يكون قادراً على أزيد منه (قوله وذلك لانه اذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة الخ) لزم هذا من ترك سور الكل فى محتمل ما ذكره بخلاف المذهبيين الآخرين

مذهبه نعم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من أجزاء هي أجسام  
كان مذهبه خارجاً عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلًا دون بعض احتمل ان  
تكون أجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في نفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها  
أو في جهتين أو في جهة واحدة أو مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب  
الاربعة قلت هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها أحد فهي احتمالات عقلية لامذاهب  
المقصد الرابع في حجة جمهور (المتكلمين) على مذهبهم (وهي نوعان \* النوع الاول  
ان نبين أولاً ان كل منقسم) أي قابل للانقسام (له أجزاء بالفعل) أي يكون جميع ما يقبل  
الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل (ثم نبين انما) أي تلك الانقسامات والاجزاء  
الحاصلة بالفعل (متناهية) فيعلم من الاول ان أجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة  
للانقسام ومن الثاني تناهيها (أما الاول) وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل  
(فلجوه) ثلاثة (الاول القابل للقسمة لو كان واحداً) في نفسه غير منقسم بالفعل (لزم  
انقسام الوحدة والتالي باطل فالشرطية) أي استلزام المقدم للتالي (لانه يلزم) على ذلك  
التقدير (قيام الوحدة) الحقيقية (بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه

(قوله فهي احتمالات عقلية الخ) والتقسيم الحاصر للاحتتمالات العقلية أن يقال الجسم اما مركب من  
أجسام مختلفة أوليس يتركب منها فاما أن لا يكون مركباً فاما من اعراض أو جواهر اما أجسام متفقة أو  
سطوح أو أجزاء لا تجزى فهذه هي الاحتمالات بعضها مذاهب وبعضها لا

(قوله وانقسام المحل الخ) الانقسام الى أجزاء غير متناهية في الوضع لا يوجب انقسام شيء منها  
انقسام الآخر سواء كانت الاجزاء خارجية كالهيولى والصورة أو عقلية كالجنس والفصل والى أجزاء  
متباينة في الوضع وتسمى مقدارية انقسام المحل بالاتفاق ضرورة ان الاجزاء المتباينة في الوضع بان يشار الى  
كل واحد منها أين هو من صاحبه في الحال يستلزم تباينها في المحل وأما انقسام المحل الى الاجزاء المتباينة  
فهو موجب لانقسام الحال الى تلك الاجزاء اختلفوا فيه فمنهم من قال بالاستلزام وادعى الامام في الملخص  
البداهة فيه واستدل عليه البعض بما في المتن وتفصيله ان الحال في المحل المنقسم اما أن يكون تمامه حاصلًا في كل  
جزء منه وهو باطل أو في بعض الاجزاء وهو خلاف المفروض أو بعضه وهو الانقسام أو لا يكون شيء من  
أجزائه فلا حلول أصلاً والشبهة انما هو في بطلان هذا القسم فانه يجوز أن يكون حالاً في شيء من أجزائه  
وقال بعضهم الحلول في التقسيم ان كان من حيث ذاته يوجب انقسام الحال انقسام المحل وان كان لا من حيث  
ذاته بل من حيث انه غير منقسم فلا وصول للاطراف والاضافات من هذا القبيل وسموا حالاً سرياناً

(قوله فهذه احتمالات سبعة) الثلاثة الأول منها ظاهرة والاربعة الأخيرة منها هي التي ذكرها بقوله  
أو مختلطة منها وهي الحاصلة من اختلاط الاثنين من الثلاثة أو من اختلاط مجموعها وقوله الا أن الستة  
منها لم يذهب اليها أحد فاما الاحتمال الاول منها فهو مذهب خامس ذهب اليه ديمقراطيس كما مر آنفاً

ضرورة ان الحال في أحد الجزئين غير الحال) في الجزء (الآخر والاستثنائية) أي بطلان التالي (بينة اذ لا معنى للوحدة الا كونها لا تنقسم) يعني ان وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد أن يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل أنينية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة وجودية سارية في محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة \* الوجه (الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا) في نفسه متصلا في حد ذاته (كان التفريق) الوارد على ذلك القابل (اعدا ما له) وإيجادا لغيره (والتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق حينئذ اعدام لهوية) هي متصلة في حد ذاتها (واحداث لهويتين) منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما واحداً (فان من المحال ان الشيء المعين يكون نارة هوية) واحدة لا انفصال فيها أصلاً (ونارة هويتين) متفاصلتين (وأما بطلان اللازم فلانه) أي اللازم (يوجب ان يكون شق البموض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وإيجادا لبحرين آخرين وبديهية العقل

### (عبد الحكيم)

(قوله صفة وجودية سارية الخ) في شرح المقاصد وأجيب بالوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض التي تنقسم بانقسام المحل فعلى هذا مافي الشرح في الحقيقة جوابان منع الوجودية ومنع السراية لكن التحقيق بان كونها وجودية يستلزم كونها سارية فهي صفة معللة وذلك لانها اذا كانت موجودة في الخارج كان قيامها في الخارج بالمحل الموجود في الخارج فهو منقسم فيلزم انقسامها اما اذا كانت اعتبارية كان قيامها في الذهن بمجموع المحل من حيث انه مجموع اما اذا لم يعتبره العقل زالت عنه الوحدة ولم يلزم انقسامها وبهذا اندفع مافي الشرح الجديد بان البديهية لا تفرق بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فلما جاء في الاعتباري شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارج أيضاً ذلك وانما قلنا اندفع لان الامور الاعتبارية عارضة للمجموع من حيث المجموع فاذا زالت الحيزية زالت تلك الامور الاعتبارية بخلاف الامور الموجودة فانها غارضة من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار حيزية الاجتماع (قوله وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير الخ) أي على تقدير كون التفريق اعداما لهوية اتصالية واحداً واحداً لهويتين وكما كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداً لغيره فهو اشارة الى كبرى القياس العلوية المدالة بقوله فان من المحال الخ وتقريره ان التفريق على تقدير كون الجسم متصلا في نفسه اعداما لهوية اتصالية واحداث للهويتين وكما كان كذلك اعداما لما ورد عليه واحداً لغيره لان من المحال الخ ولا يخفى ما فيه عن البعد والتكلف والظاهر ان يقال واذا كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداً لغيره

تفنيه ) وقد اجيب عنه بأنه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة \* الوجه ( الثالث ان مقاطع الاجزاء ) في الامر القابل للانقسام اليها ( تمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس ) وغيرهما من الاجزاء ( بالغا ما بلغ ) فان مقاطعها متمايزة بأسرها ( وذلك ) أى تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها ( يوجب التمايز ) في تلك الاجزاء ( بالفعل ) اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم تختلف بتلك الخواص التمايزة واجيب عنه بان مفهومات المقاطع أوصاف اعتبارية يمتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا ( واما الثانى ) وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية ( فلو جوه ) ثلاثة ايضا ( الاول لو كانت المسافة ) المتناهية المقدار ( مركبة من اجزاء غير متناهية ) موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام ( لا تمتنع قطعها في زمان متناه ) اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ( ولم يلحق السريع البطيء ) اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك

( قوله وقد أجيب عنه استبعاد الخ ) والتحقيق انه ان أريد الجزء المانع للاتصال فلا شك في انعدامه كما اذا كان التركيب من الاجزاء بالفعل وان أريد بالجزء المانع التركيب وان أريد نفس الماء فهو يجتمع مع الاتصال والتفريق فقوله وأجيب الخ أى لا نسلم ان المقاطع متمايزة في الخارج بل تمايزها في الذهن بعد فرض القسمة

( قوله وأجيب عنه بأن مفهومات المقاطع الخ ) وقد يجاب أيضاً بأن الانقسامات عندهم متناهية وهو يستلزم تنامي الاقسام فما لانهاية له لا يتصور له نصف أو ثلث أو ربع أو غيرها ورد بأنه انما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه بحسب السكمية المتصلة أو المنفصلة واما فيما هو متناه المقدار لكنه قابل للانقسامات غير متناهية فلا وانما يمتنع ان لو كان هناك أقسام بالفعل غير متناهية بالعدد وليس كذلك اذ معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية كما مر آنفاً انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل بل انه من شأنه وقوته أن ينقسم دائماً ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بالعني المذكور آنفاً

( قوله الاول لو كانت المسافة ) هذا الوجه على تقدير تمامه يدل على امتناع تركيب الجسم من أجزاء غير متناهية ولو في جهة واحدة فقط من الجهات الثلاث تدبر

( قوله ولم يلحق السريع البطيء ) وانما لم يقل ولم يلحق المتحرك الساكن مع ان الواقع انه لم يلحق متحرك ساكناً أصلاً فضلاً عن أن يلحق ذلك المتحرك متحركاً آخر وان كان بطيئاً وذلك لان المقصود



المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعاً (وبطلان اللازم) وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطيء (دليل بطلان الملزوم) وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ويحكي ان العلاف لما أورد هذا الالتزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض أجزائها دون بعض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من أجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على أجزاء غير متناهية فيتقابل أجزاء المسافة والزمان مما فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلاً بالجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على أدلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها أذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم انقسامات لا تنتهي لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التي لا تنتهي حاصلة

(قوله وهو كون تلك المسافة الخ) فان قيل بطلان اللازم المذكور انما يستلزم بطلان تركيب المسافة من اجزاء غير متناهية وكل مسافة مركبة من اجزاء غير متناهية قلت تنامي الاجزاء في الامتدادات الثلاثة يستلزم تنامي الشكل بناء على ان الاجزاء التي وسط المسافة المتناهية للاجزاء التي في الامتدادات الثلاثة المتصلة بعضها ببعض لا يزيد عليها في العدد انه لا يجوز ان يتصل بجزء واحد جزآن أو نقول المراد كون المسافة من حيث هي مسافة أي من حيث وقع فيها الحركة متناهية والنظام يقول بعدم التنامي بالفعل في كل امتدادات غير متناهية اذ لو تنامت في امتداد بناء على ان جميع الانقسامات الممكنة عنده حاصلة بالفعل والانقسامات في كل امتداد غير متناهية اذ لو تنامت في امتداد لزم الجزء وما في حكمه (قوله ولا حاجة له) أي للنظام الي هذه المكابرة وهي القول بالطفرة وبما يدل على كونه مكابرة انما هذا القلم فيحصل خط السواد من غير ان يبقى في خلاله أجزاء بيض وليس كذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيضاء في السود بحيث لا امتياز في الحس لان الاجزاء مصلقون عنها كثيراً بل لا نسبة لها للاجزاء بالسواد لكونها غير متناهية

هنا هو ايراد لازم آخر باطل فلو قال لم يلحق المتحرك الساكن لكان هذا اللازم مندرجا في اللازم الاول فلم يحصل المقصود هذا خلف

(قوله كذلك الزمان المتناهي مشتمل على أجزاء غير متناهية) هذا مع القول بتناهي الآتات المتجددة مكابرة أيضاً فان بداهة العقل يقتضي عدم تنامي الزمان المركب من الآتات الغير المتناهية المتتالية في التحقيق كما لا يخفى

في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلاته بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلات في الجسم امتنع حصوله فيه فتكون أجزاءه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثمة تقل عنه انه لما عيره مثبتو الجزء على القول بالطفرة أجاب بأنها ليست أبدا مما لزمكم من القول بتفكك الرحي فالزمتوه \* الوجه ( الثاني انه ) أى الجسم الذي نحن بصدد متناه بالحجم والمقدار فهو (محصور بين الطرفين ) المحيطين به وكذا أجزاءه محصورة بينهما ( وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين محال ) فاستحال ان تكون أجزاءه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما تشهد البديهة بطلانه الوجه ( الثالث ان التأليف ) هو ضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى بعض ( لا بد ان يفيد زيادة حجم والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والأربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء ) وان كانت غير متناهية ( حجم ) أصلا ( والمفروض خلافه ) لان الجسم له حجم ممتد في الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تأليف أجزائه بعضها الى بعض ( واذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من أجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في

### ( عبد الحكيم )

( قوله ومن ثمة ) أي ومن أجل انه غير مقترن بالجزء أجاب بمعنى الجزء بهذا الجواب فان قوله لزمكم يدل على انه غير مقترن والا لزمه أيضاً  
( قوله وكذا أجزاء الخ ) ان أريد انحصارها مقدارا فسلم وان أراد انحصارها عددا ففيه النزاع  
( قوله الا ان يلتزم التداخل ) لا ينفعه لانه يلزم تنافي الاجزاء المتناهية في الوضع لانه يقول ان جميع الانقسامات الممكنة الى الاجزاء المقدارية حاصلة بالفعل  
( قوله مما يشهد الخ ) أي مداخل له حجم أو مقدار فيما له حجم أو مقدار شبهة البديهة ببطلانه لانه يستلزم بطلان الحكم البديهي الاول وهو كون الكل المقدارى أعظم من جزئه المقدارى  
( قوله وان كانت غير متناهية الخ ) له ان يقول قياس غير المتناهي باطل فالاجزاء المتداخلة اذا كانت متناهية لا يفيد التأليف زيادة في الحجم واذا كانت غير متناهية يفيد عدم انقطاع التداخل فلا يمكن ان يقال جميع الاجزاء المتداخلة ليس حجما زائدا على حجم الواحد اذ لا جميع

الجهات) كلها (وهو الجسم) وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناهياً أو غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية أي غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعاً والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد أصلاً فلا يكون عدداً قطعاً فاذا فرض ان أجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها آحاداً متناهية فاذا أخذت تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من أجزاء متناهية (فليس كل جسم مركباً من أجزاء لا تنتهي) فبطل الكليّة التي ادعاها النظام فان قات هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في الاجسام المخلوقة قلت ماذا كرهه تصوير له مع كونه موجوداً في ضمن تلك الاجسام اذ لا بد ان ينضم فيها أجزاء متناهية بعضها الى بعض (ثم) اذا شئنا ان نبطل قوله بالكليّة (نقول وهذا الجسم له حجم متناه وأجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث ماله حجم متناه) لنتأهى الابعاد (وأجزاء غير متناهية) على زعمه (ولا شك ان بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم) لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه (فتكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى

### (عبد الحكيم)

(قوله وتوضيحه الخ) المقصود منه دفع ما قيل ان النظام لا يقول بوجود الجزء على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وحاصل الدفع انه لا بد من وجود الواحد في تلك الكثرة التي ركب الجسم فاذا أخذ الآحاد المتناهية واعتبر انضمام بعضها ببعض حصل الجسم المتناهي الاجزاء في ضمن ذلك الجسم المتناهي مع كونه موجوداً في ضمن الاجسام المخلوقة لاصنع له فهو أيضاً جسم مخلوق الا انه مخلوق في ضمنها (قوله أي غير منقسمة الخ) لا بمعنى لا يمكن انقسامه فان وجوده غير لازم في العدد اذ اللازم وجود ما يتقوم به العدد وهو الواحد بالفعل

(قوله لان حجم المؤلف الخ) اندفع بهذا ما قيل ان ازدياد الحجم بحسب الازدياد مع كون اللسبتين مختلفتين بل يجوز أن يكون نسبة الجسمين من النسب التي يوجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلاً في الآحاد لان نسبتها عددية وخلاصة الدفع انه ليس حجم المؤلف على تقدير التركيب من الاجزاء ليس الا مجموع احجام الاجزاء المؤلفة لا تغاير الا بالاعتبار فلا بد أن تكون النسبة في المقدار أي في العظم والصغر كالسبة أجزائهما وما ذكرتم انما يتم اذا كان العظم والصغر غير تابع لكثرة الاجزاء وقلتها وذلك مبني على ان الاجزاء ثابتة الهيولى والصورة

الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي  
 (هذا خلف) فلا يكون شئ من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفاً من اجزاء غير متناهية ولا مهرب  
 له عن ذلك أيضاً سوى تجويز التداخل اذ لا يجب حينئذ أن تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة  
 الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم  
 متصلاً واحداً قابلاً للانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف على حد لا يتجاوزه لان  
 الجسم ليس حينئذ مشتملاً على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها  
 بكليتها الى الفعل كما مر في النوع الثاني من حجة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه (أن  
 نين تركيب الجسم منها) أي من الاجزاء التي لا تتجزأ (ابتداء) أي من غير استعانة بان كل  
 قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو  
 ظاهر أو معلوم مما مر آنفاً (وهو وجوه) نسبة في الاول النقطة في وهي ذات وضع  
 لا تنقسم (موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام  
 وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان) يعني أنه لا شبهة في ان الاجسام موجودة وانها  
 تماس بامور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون العمق والالزم التداخل بين المنقسمين في  
 العمق أو كون التماس بجزئين منهما لا بهما فينقل الكلام الى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما  
 ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين  
 الموجودين تماسان على أمر منقسم في الطول دون العرض والالزم أحد الامرين كما عرفت  
 وذلك هو الخط فثبت وجوده أيضاً ثم ان الخطين الموجودين تماسان على امر ذي وضع

(قوله ولا مهرب له الخ) تجويز التداخل لا ينفع لما عرفت من أن الكلام في الاجزاء المتباينة في  
 الوضع وانها متباينة وغير متناهية

(قوله وتماس الموجودين بالمعدوم الخ) لان التماس على ما في الشفاء كون الشئين بحيث يكون طرفاها  
 معا في الوضع أي في قبول الاشارة الحسية ولا شك أن المعدوم لا يقبل الاشارة الحسية

(قوله لكنه باطل كما عرفت) أي من قوله ولكنه مما يشهد البديهة ببطلانه  
 (قوله بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها الى الفعل كما مر) أي في المقصد الثالث من قوله اما  
 متناهياً أي واصلاً الى حد يقف عنده ولا يمكن مجاوزته اياه واما غير متناه لا بمعنى ان تلك الانقسامات الخ  
 (قوله وأما كون تلك الاقسام متناهية فهو ظاهر) يعني انه لا بد منه في هذا النوع الا انه تركه لظهوره  
 أو لكونه معلوماً

لا ينقسم أصلاً وهو النقطة ( وأيضاً فإنها ) أى النقطة ( طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الوجود موجود ) فتكون النقطة موجودة ( ثم انها لا تنقسم ) أصلاً ( قلنا ) فى الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فإن كان جوهرًا فهو المطلوب ( لأن ذلك الجوهر الذى لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم ( والا ) أى وان لم يكن جوهرًا بل عرضاً ( لكان له محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مراراً ) وذلك المحل ان كان جوهرًا فذاك وان كان عرضاً كان له محل آخر ( ولا يتسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك ) أى غير منقسم ( وهو الجزء الذى لا يتجزأ ) وقد وقع جزءاً للجسم ثم اذا أخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجاوراً له وهكذا ظهر ان أجزائه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد أجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار فى محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار فى محله فى جهة واحدة فينقسم فى هذه الجهة فقط والسطح سار فى جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لاسريان لها فلا انقسام فيها \* الوجه الثانى الحركة موجودة \* بالضرورة ( وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة منها موجودة والا لم يوجد الماضى ) منها ( ولا المستقبل لان الماضى ما كان حاضراً والمستقبل ماسيحهض \* ولا شك ان الماضى منها لا وجود له حال كونه ماضياً

[ قوله وطرف الوجود موجود ] لانه اما جوهرًا وعرض قائم به

( قوله بل الاطراف الخ ) كلمة بل لترقى بيان فائدة زائدة على المقصود لا للاضراب

( قوله ولا شك الخ ) ههنا تقريران الاول ما ذكره المصنف رحمه الله وهو انه لو لم يوجد الحاضرة لم توجد الحركة أصلاً لان الماضى ما كان حاضراً والمستقبل ماسيحهض فوجودها ليس الا بالحضور فاذا لم تكن الحاضرة موجودة لم يكونا موجودتين وثانيهما انه لو لم تكن الحاضرة موجودة لم تكن الحركة موجودة أصلاً لان الماضى والمستقبل معدومان لان الماضى سار معدوماً والمستقبل لم يوجد أصلاً وهذا التقرير لا يحتاج الى أخذ ما ذكره المصنف من أن الماضى كان حاضراً والمستقبل ماسيحهض كما ان تقرير المصنف لا يحتاج الى أخذان الماضى والمستقبل معدومان والشارح رحمه الله جمع بين المقدمتين لزيادة

( قوله وقد أجابوا عن ذلك ) أى الحكماء فانهم يزعمون ان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون

حلوله سرانياً كالبياض فى الجسم

( قوله غير سار فى محله ) اذ النقطة مثلاً عارضة للخط من حيث انتهاءه فى جهة لا من حيث هو هو

فلا يلزم من انقسامه انقسامها وقس عليها الخط بالنسبة الى السطح والسطح بالنسبة الى الجسم التعليمى

ولا المستقبل حال كونه مستقبلاً فإذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شيء منهما قطعاً فلا وجود للحركة أصلاً وهو باطل بالضرورة فوجب أن تكون الحاضرة منها موجودة (وإنها لا تنقسم) بوجه ولو فرضاً (والا لكان بعض أجزائها) المفروضة (قبل وبعضها بعد لأنها) أي الحركة (غير قار الذات ضرورة) فإذا فرض فيها جزآن امتنع أن يكونا مجتمعين (فلا يكون كلها حاضراً) بل بعضها (هذا خلف) لأن المقدّر خلافه (وكذا جميع أجزائها) غير قابلة للانقسام (إذا ما من جزء) من أجزائها (الا وكان حاضراً حيناً ما ثبت أن الحركة مركبة من أجزاء لا تنجزاً فكذا المسافة) التي هي الجسم مركبة منها أيضاً (لانطباقها) أي انطباق الحركة (عليها) بحيث إذا فرض في أحدهما جزء يفرض بازائه من الأخرى جزء فإذا كانت أجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت أجزاء المسافة كذلك (أو نقول) يجب أن تكون أجزاء المسافة غير منقسمة (لأنه لو انقسمت المسافة) التي يقع عليها جزء من أجزاء الحركة (لانقسمت الحركة عليها) أعني ذلك الجزء من الحركة (فإن الحركة إلى نصفها) أي نصف المسافة (نصف الحركة إليها) قال الامام الرازي هذا أقوى ما احتج به مثبتو الجزء ويرد عليه أن الحركة بمعنى القطع لا وجود لها أصلاً كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة إذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود

الايضاح والجواب عن هذه الحجة ظاهر لأن الحركة متصلة في نفسها إذا قسمها الوهم باعتبار الزمان حصل فيه جزآن كل منهما واقع في زمانه والآن الحاضر الحد المشترك بين ذينك الزمانين يمنع وقوع الحركة فيه فالقول بكون الحركة منقسمة إلى الحاضرة والمستقبل وان عدم وجودها في الحاضر يستلزم عدمها مطلقاً وإن الماضي كان حاضراً والمستقبل لم يوجد فانه لا يلزم من عدمها في الحال عدمها مطلقاً فانهما موجودان في زمانهما

(قوله أو نقول الخ) فالاول كان اثباتاً لتركيب المسافة من أجزاء لا تنجزى بطريق الاستقامة وهذا اثبات له بطريق الخلف

(قوله لا وجود له أصلاً كما مر) أي في المقصد الثاني من مباحث الابن على رأى الحكماء وفي مباحث الزمان أيضاً على أن الشارح صرح هناك بأن الحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان بل الحاضر عندهم هو الزمان الموهوم الذي هو قدر مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على المطلوب ليس جزءاً من الزمان أصلاً الخ فدير جمع إليها ليطالع على فوائد جمة وعوائد كثيرة

المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من أجزاء لا تنجزاً نعم يرسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج أمر ممتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى أجزاء لا تقف على حد لا يقبل الانقسام الوجه (الثالث برهن اقليدس) في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول (على وجود زاوية هي أصغر الزوايا وهي ما تحصل من مماسة خط مستقيم) لمحيط دائرة فهي (لا تنقسم) اذ لو انقسمت لم تكن أصغر الزوايا (ولا تتصور) الزاوية التي لا تنقسم (الا بآيات الجزء) لان تلك الزاوية ان كانت جوهرية كانت جزءاً وان كانت عرضاً فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن في كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة من حدة الدائرة والخط المماس لها أصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لانها أصغر من جميع الحواد (الوجه الرابع نفرض كرة) حقيقية (تماس سطحاً مستويًا) حقيقية (لامكان الكرة والسطح) المذكورين (وتما سها ضرورة على) تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم (ذابه المماس) بينهما (لا ينقسم والا فاما) ان ينقسم

(قوله لانها أصغر الخ) فهي قابلة للقسمة الى غير النهاية ويحصل بالقسمة زاوية بين محيط الدائرة والخط المستقيم أصغر منها

(قوله لامكان الخ) في الشفاء لا يدري هل يمكن انه يوجد كرة على السطح بهذه الصفة في الوجود أو هو في التوهم فقط على نحو ما عليه التعاليم فلا يدري انه ان كان في الوجود هل يصح مدحرجة أو لا عليه انتهى ولا خفاء في ان منع امكان وجود الكرة والسطح مكابرة لان الشكل الطبيعي للبيسط الكرة بل واقعة لان الافلاك عندهم كرات حقيقية كذا وجود السطح المستوي لانه لا شك في وجود السطح فان كان مستويًا فهو المطلوب وان كان ذوات زوايا فلا بد من الانتهاء اليه لامتناع اشتغاله على السطوح وزوايا غير متناهية وقد مر ذلك في بحث الخلاء

(قوله هو انه الزاوية الحادة الحادثة من حدة الدائرة) الحدة بالنقاط الثلاث وذكر في الصحاح ان الحذب ما ارتفع من الارض والحدة التي في الظهر يعني انا نفرض دائرة بماس حذبها خطاً مستقيماً بنقطة في وسط هذا الخط فيحدث هناك زاويتان حادتان ولا شك أن كل واحدة منهما تكون أصغر من كل حادة مستقيمة الضلعين اذا فرض تساويهما في الضلعين والوتر جميعاً وقوله لانها أصغر من جميع الحواد اذ لا شك ان الحادة الحادثة من حدة الدائرة الكبرى مع الخط المستقيم أصغر من الحادة الحادثة من حدة الدائرة الصغرى مع ذلك الخط المستقيم أيضاً فان أحد ضلعي الحادة الاولى يكون بين ضلعي الحادة الثانية فيكون وتر الثانية أطول من وتر الاولى كما يشهد به التخيل الصحيح (قوله لانها أصغر من جميع الحواد) كما يظهر من أطراف المتهامات وانها أيضاً متفاوتة



(في جهة) واحدة (فهو خط أو) في (أكثر) يعني في جهتين (فهو سطح ولا نطباقة) أي ولا انطباق ما به المماس من الكرة (على السطح المستوي فهو مستوي) سواء كان خطا أو سطحا (فلا تكون الكرة) المفروضة (كرة) حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم أو سطح مستوي بالضرورة (هذا خلف) فتعين ان يكون ما به المماس فيهما أمرا غير منقسم (ثم نفرض تدحرجها على السطح) المستوي (بحيث تماسه بجميع أجزائها فتكون جميع الاجزاء) من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح (غير منقسمة) وكذا الحال في الاجزاء التي في أعماقها (وهو المطلوب) وأجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة أخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة الاولى متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين أمرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما بكليتهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي يقع بها التماس بينها فلا يكون محيط الكرة

(قوله وأجاب ابن سينا الخ) نسب اليه ما هو برىء منه فانه قال في الشفاء ليس يلزم أن تكون الكرة تماسا للسطح في أي حال كان النقطة لا غير بل يكون في حال الثبات والسكون كذلك فاذا تحركت باسط بالخط في زمان الحركة ولم يكن البتة وقته بالفعل تماس فيه بالنقطة الا في الوهم وذلك لا يتوهم الا مع توهم الآن والآن لا وجود له بالفعل انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب تام لا ورود عليه للاعتراض الآتي (قوله ثم ان النقطة الخ) لاحاجة الى هذه المقدمات لانه اذا ثبت أن التماس بالنقطة الاخرى انما هي بعد الحركة المنطبقة على الزمان والمسافة لم يلزم تنال النقطتين اللهم الا أن يقال هذا اثبات لعدم التالي بطريق آخر فكأنه قال ثم نقول بعد الاغماض عن كون التماس بالنقطة الاخرى بعد الحركة ان النقطة الخ ومع ذلك يرد عليه ان اتصال النقطتين لا يستلزم وجود الخط بينهما فانهما متتاليان لان المتتاليان على ما في الشفاء هما اللذان ليس بينهما شيء من جنسهما وليستا بمتصلتين لان المتصل يقال للمقدار اذا انحدر طرفه وطرف غيره ولاحد الجسمين المتلازمين في الحركة ولا يقبل القسمة في ذاته بحيث يحصل بين القسمين حد مشترك وجميع هذه المعاني منتف ههنا وان أردت بالاتصال سوي المعاني الثلاثة المصطلحة فينبه حتى ينظر في انتفاء في هاتين النقطتين وان انتفاده يستلزم وجود الخط بينهما

(قوله والا كانت منطبقة عليها) أي والا كان وضعها واحدا بحيث لا يميز ان في الاشارة الحسية أصلا (قوله فلا بد أن يكون بين النقطتين خط) ويكون هذا الخط مستقيما ان كانت النقطتان على السطح المستوي وخطا مستديرا ان كانت النقطتان على الكرة

ولا السطح المستوي مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرنا لا تحصل المماس على النقطة الاخرى الا بعد الحركة فى حال الحركة لا بد من المماس فان كانت المماس على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لم خلاف المقدر على اننا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتي المماس واسطة فيلزم تنالى النقط لاننا نقول المماس على النقطة الاولى وان كانت حاصلة في

( قوله فعلى ما ذكرنا لا نحصل الخ ) الصواب من انه يحصل المماس لانه المذكور سابقا وليس

بمرتب عليه

( قوله كانت الكرة ساكنة ) لعدم التغير من الحالة الاولى حال كونها متحركة لان المفروض ان حال الحركة خلاف المقدر لان المقدر ان المماس على النقطة الثانية

( قوله ننقل الكلام الخ ) لانها ايضا بعد الحركة فى حال الحركة تكون المماس على نقطة اخرى يتوسط بين الاولى والمتوسط الاولى وهلم جرا حتى يلزم وجود مماسات ونقاط غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرين بل نقول جميع هذه المماسات الغير المتناهية حاصلة بعد الحركة فى حال الحركة لا بد من مماسة اخرى فلم يكن الجميع جميعا

( قوله المماس على النقطة الاولى الخ ) منع للملازمة المستفادة من قوله فان كانت المماس على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة يعنى لانسلم لزوم كونها ساكنة حال كونها متحركة لان مماسة الكرة على النقطة المعينة من السطح الحادثة لكونها غير منقسم باقية فى زمان حركة الدرجة الى ان تحصل المماس على النقطة المعينة الاخرى من السطح لان الكرة متحركة على نفسها فيتبدل نقاطها مع بقاء المماس بالنقطة الاولى من السطح واذا وصل الى النقطة الثانية من السطح حصل مماسة اخرى باقية مع حركة الكرة على نفسها الى ان يحصل النقطة الثالثة من السطح وهكذا وفيه بحث اما أولا فلان

( قوله لاننا نقول المماس الخ ) هذا اختيار للشق الاول ومنع للملازمة قوله كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وقوله لكونها باقية فى زمان حركة الدرجة ولعل السر فى ذلك هو ان حركة الكرة المذكورة على السطح المذكور كانت مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة معا باعتبار الحركة المستديرة يتصور ان تبقى المساماة على نقطة واحدة من السطح زمانا وباعتبار الحركة المستقيمة يتصور ان تزول تلك المساماة بحيث لا تبقى هناك هذا ولكن بقى أن يقال انك قد اقررت انه لا بد أن يكون بين النقطتين خط فحركة الكرة على هذا الخط اما أن يكون لا بالمماس وهو باطل لانه خلاف المفروض واما ان يكون بالمماس وهذه المماس لا يتصور أن تكون على النقطة الاولى أو على النقطة الثانية اذ المفروض هو أن يكون الحركة على الخط فيما بين النقطتين فنعين أن المماس كانت على نقطة متوسطة بينهما فليأخذ يلزم ما ذكر من انه خلاف المفروض وانه ينقل الكلام الى تلك المتوسطة فنأمل

آن لكنها باقية في زمان حركة الدرجة المؤدية الى المماسية على النقطة الاخرى في آن  
 حصول هذه المماسية الثانية نزول المماسية الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل في آن  
 أو تبقى زمانا ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخييل الصادق لحركة  
 الدرجة فلا يلزم تتالي النقط والآتات الوجه (الخامس نفرض خطأ قائما على خط ويمر  
 الخط الاول (عليه) أي على الخط الثاني (فانه يماس) الخط المار (في مروره جميع أجزاء  
 ذلك) الخط المار هو الذي هو النقطة ومماس النقطة لا يكون الانقطة (فان الخط القائم  
 المار هو طرفه الذي هو النقطة ومماس النقطة لا يكون الانقطة (فان الخط القائم  
 مركب من نقط) متتالية (و) كذلك (السطح) مركب (من خطوط) متتالية (والجسم)  
 مركب (من سطوح) مجمعة (وهو المطلوب) ويتجه عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات  
 فلا بد ان يكون منقسما في جميع الجهات كما سيأتي فالسطح والخط والنقطة لا تكون

الدرجة حركة مركبة من مستقيمة ومن وضعية والمماسية على النقطة الاولى باقية بالقياس الى  
 الحركة الوضعية واما بالقياس الى الحركة المستقيمة التي وقعت على السطح فكلما والسائل انما أورد السؤال  
 باعتبار هذه الحركة وقال انه لو كانت المماسية على النقطة الاولى باقية بالقياس الى هذه الحركة كانت الكرة  
 ساكنة بالقياس الى هذه الحركة والمفروض تحركها بهذه الحركة وأما ثانياً فلأنه لو قرر السؤال هكذا  
 ان المماسية بالنقطة المعينة على الاخرى لا تحصل الا بعد الحركة ففي حال الحركة لا بد أن تكون الكرة  
 ساكنة وان كانت النقطة الاولى من الكرة على النقطة الاولى من السطح كانت الكرة ساكنة وان  
 كانت بنقطة أخرى على نقطة أخرى متوسطين بين النقطتين الاوليين والاخرين لزم خلاف  
 المفروض لم يتجه أن يقال المماسية الاولى باقية الى حصول المماسية الثانية فانها وقد تقررت بتبدل النقطة  
 الاولى من الكرة فالحق ما استفيد من الشفاء أن المماسية حال على الحركة على الخط وليس فيها مماسة على  
 النقطة الكرة فرض الآن وما قاله الامام من انه لو ماست الكرة السطح بالخط لوجب أن ينطبق من  
 الكرة خط على ماخطه من ذلك السطح فيكون ذلك الخط مستقيماً لان المنطبق على المستقيم مستقيم  
 فتكون الكرة متصلة مدفوع بان استقامة الخط في الكرة انما يلزم لو كان انطباقه على خط السطح  
 دفعياً وأما اذا كان تدريجياً على ما هو اللازم هنا قائماً يلزم وجود الخط المستدير في الكرة والاخر فيه  
 (قوله ونجبه عليه الخ) وهكذا نجبه عليه ان الحركة متصلة منقطعة على المسافة المتصلة ليس فيها النقطة  
 بالفعل الا بعد فرض الآن في الزمان فبين ان كل نقطتين مفروضتين خط كان بين كل آتين زمان  
 وبين كل جزئين حصول في حد

(قوله فلا بد وأن يكون منقسماً في جميع الجهات كاسيأتي) أي في أول مقصد يليه

الأعراض فكيف يتصور حركة خط عرضي على آخر مثله \* الوجه ( السادس لولا انتهاء  
الاجسام الى أجزاء لا تجزى لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فتكون  
أجزاءها الممكنة سواء ) لان أجزاء كل واحدة منهما غير متناهية حينئذ ( وهو بدیهی البطلان )  
ويرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذى عرفت الا أن مقادير أجزاء  
السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة \* الوجه ( السابع لولا الجزء ) وانتهاء تقسيم  
الجسم اليه ( لكان يمكن ان تقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية فتفمر ) تلك الصفائح  
( وجه الارض ) وتستروجوه السموات ( وتفضل عليها بما لا يتناهى وأنه ضروري البطلان )  
ورد هذا بما عرفت من معنى لاتناهي الانقسام وامتناع خروج جميع الانقسام الى الفعل  
وجودا بل فرضا أيضا قال المصنف ( وبعض ذلك ) الذى ذكرناه من حجج المتكلمين  
على اثبات الجزء وتركب الجسم منه ( وان كان يمكن الجواب عنه جدا فقيه للمصنف اقناع )  
وطائفة باطن فارجع أنت الى انصافك في الاجوبة التي مر ذكرها \* المقصد الخامس \*  
حجة الحكماء على ان الجسم البسيط ( واحد متصل ) في نفسه ( قابل للقسم الى غير النهاية  
لأنه مركب ) أى وليس بمركب من أجزاء لا تجزى ( أنواع ) أربعة \* ( النوع الاول

( قوله الوجه السادس الخ ) يعنى هذا الوجه السابع أخذ ما هو بالقوة بالفعل والجواب الفرق بينهما  
( قوله فارجع الخ ) في شرح المقاصد ان حديث السكره والسطح قوي وتماشهما بجوهرهما ضرورى  
انتهى وقد عرفت هذا الحديث بما لا مزيد عليه والانصاف ان هذه الوجوه غير مفيدة للظن فضلا  
عن الطائفة

( قوله اى وليس بمركب ) أشار الى أن قوله انه مركب ليس معطوفا على قوله انه واحد كما هو الظاهر  
فيختل المعنى بل هو معطوف على قوله واحد

( قوله بالمعنى الذى عرفت ) أى آخر المقصد الثالث بمعنى ان الجسم من شأنه أن يقبل الانقسام دائما  
الخ وقد ذكرناه مرارا الا أن مقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة يعنى أن اللازم الاستواء في عدد  
الاجزاء بأن يكون اجزاء كل منهما غير متناهية ولا استحالة فيه والحال استواء مقاديرهما وهو غير لازم  
ولا عبرة بما يقال من أن الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة أن تفاوت المقادير انما  
هو بتفاوت الاجزاء بمعنى أن ما يكون مقداره أعظم يكون أجزاءه أكثر فلا يكون أجزاءه أكثر  
لا يكون مقداره أعظم

( قوله فارجع أنت الى انصافك في الاجوبة الخ ) إشارة انه يمكن الجواب من جميعها لا عن بعضها

ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان \* الاول كل متعيز ( يمينه غير يساره ضرورة ) وكذا  
سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان المتعيز بالذات يجب أن يكون منقسماً في جميع الجهات  
فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلاً عن تركيب  
الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست بمتعيزة بذواتها حتى يتصور  
لها جهات مقتضية لانقسامها \* الوجه ( الثاني ) انا اذا ركبتنا صفحة من أجزاء لا يتجزى ثم  
قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيئ ( من تلك الصفحة ( أى ) الوجه ( الذي الى الشمس  
غير ) الوجه ( المظلم أى الذى الينا وهذا أيضاً ضرورى ) فوجب أن تكون تلك الاجزاء  
منقسمة وقد أجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز أن يكون  
لشيء واحد غير منقسم في ذاته اطراف هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان  
الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلاً ان كانا جوهرين فهما جزآن للذى فرض غير منقسم  
وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين في محل واحد بحيث تكون الاشارة الى أحدهما عين  
الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ماحاذي منه يمينه عين ماحاذي منه يساره وهو بديهي  
البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متميزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضا اذ

( قوله كل متعيز بالذات يمينه غير يساره ) يعنى ان ماحاذي منه لجهة اليمين غير ماحاذي منه لجهة اليسار  
والجواب ان هذا حكم وهمي من قياس غير المنقسم على المنقسم فانه لعدم انقسامه محاذ بنفسه لكل واحد من  
الجهات الست فله محاذيات متعددة باعتبار تعدد ما محاذي به من الجهات وهذه المحاذاة نقطة لمركز نقاطه  
محيطة بالدائرة فانها محاذية بنفسها لكل واحد منها وتحقيقه ان المحاذاة من الامور الاعتبارية التي ينتزعا  
الوهم من الشيء بالقياس الى الامور الواقعة منها وضع مخصوص ويكفى لاعتباره تعدد أحد الطرفين ولا  
يحتاج الى تعدد كل واحد منهما كالابوة المتعددة باعتبار تعدد الابناء من غير تعدد في ذات الاب نعم لو  
كانت المحاذاة عرضاً قائماً بالحل فلا بد للمحاذتين من محلين فيلزم الانقسام وهذا الجواب مطرد في  
الاستدلال بنوع المحاذاة

( قوله واما ان يكونا الح ) بقى ههنا احتمال وهو ان يكونا حالين في محل واحد لكن لا يتحدان في  
الاشارة كالنقطتين الحاليتين في الخط على زعمهم فالوجه أن يقال ان كانا في محل واحد بحيث يتحدان في  
الاشارة كان ماحاذي يمينه عين ماحاذي يساره وان لم يتحدوا في الاشارة الحسية يلزم انقسام المحل ولو هما  
يتبع الاشارة الى الحالين

فقط بحيث يحتاج الانواع بوجه الانواع وبالجملة الادلة المذكورة في النوعين لاثبات الجزء مردود لا يفيد  
الظن والقدر المشترك انما يفيد اذا افاد كل منهما الظن وقد عرفت الامر

يمكن حينئذ أن يفرض فيه شيء غير شيء كما تشهد به البدئية (النوع الثاني ما يتعلق بالمماسة وهو) أيضاً (وجهان الاول لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزى فليست) تلك الاجزاء أجزاء (لا تتجزى هذا خلف) لكونه اجتماعاً للتقيضين (بيانه) أنه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من أن تكون مجتمعة مترتبة متلاصقة والا لم يكن هناك تركب حقيقة وحينئذ فلاشك (ان الواقع) من تلك الاجزاء (في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس إذا به يماس) الوسط (أحد الطرفين غير مابه يماس) الطرف (الآخر) اذ لو كانا متعددين لم يكن الوسط حاجباً للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك (فينقسم) الجزء الوسط مع كونه غير منقسم (لا يقال لانسلم ذلك) أي حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه (الجواز التداخل) بين تلك الاجزاء (لانا نقول بطلانه ضروري) فان بدئية العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع أن يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معاً كحجم واحد منهما (وان سلم) جواز التداخل (جدلاً فيكون حيزها) أي حيز المتداخلين (واحدًا) ولا يزداد بانضمام أحدهما الى الآخر مقدار (وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس) وغيرهما من الاجزاء (بالفا ما بالغ فلا يكون ثمة ترتيب) بين الاجزاء (ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تأليفها حجم) زائد على حجم كل واحد منها (وذلك) كله (خلاف المفروض) لانا فرضنا تركب الجسم الذي هو حجم ممتد في الجهات الثلاث من تلك الاجزاء فلا بد أن يكون بينها ترتيب وان يكون هناك وسط وطرف (ومع هذا) الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول (فالمدخله) بين جزئين انما تكون (بعده المماسة)

(قوله تركب حقيقة) وان كان تركب في الحس بعدم الاحساس بالفرج

(قوله فاب به يماس أحد الخ) ان أريد بالتماس ماهو المصطلح وهو كون الشئيين بحيث يتحد طرفاهما في

الوضع فلا تماس بين الاجزاء اذلا اطراف لها وان أريد به عدم الفرجة بينهما والتعريف في الوسط بنفسه متصل بأحد الطرفين بمعنى ليس له انفصال عن كل منهما وهذا الجواب في جميع وجوه المماسة

(قوله وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس) فيه بحث ظاهر لم يجوز التداخل بين اثنين أو ثلاثة

ولا يجوز بين أربعة أو خمسة ولعل المقصود من ايراد هذا الكلام هو التلبيه دون الاستدلال فالمنع هنا لا يجدى كثير نفع

بينهما ( فلا شك ان الملاقى ) من أحد الجزئين ( عند المماسه غير الملاقى ) منه ( عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام ) في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا \* الوجه ( الثاني لوجاز ) ان يقع ( جزء ) لا يتجزى ( على ملتي اثنين ) من الاجزاء ( لم يكن ) ذلك الجزء جزءاً ( لا يتجزى ) بل كان منقسماً ( والملزوم حق فاللازم ) أيضاً ( حق واللزوم بين فانه يكون ) الجزء الواقع على ملتقاهما ( مماساهما لا بالكلية ) أي لا يجوز أن يكون بكليته مماساً لشيء منهما والا لم يكن واقفاً على الملتقى بل على أحدهما فوجب أن يكون ببعضه مماساً لأحدهما وببعضه مماساً للآخر ( ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقيقة اللزوم ) أعني وقوعه على ملتي جزئين ( فلوجوه ) ثلاثة ( الاول لاشك أنه ) أي الجزء الذي لا يتجزى على تقدير وجوده ( يتحرك من جزء ) مثله ( الى ) جزء ( آخر ) كذلك ( فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه في الجزء الاول أو ) في الجزء ( الثاني أو ) عند كونه ( على الملتقى والاولان باطلان لانه ) أي كونه في أحد الجزئين حاصل ( اما قبل الحركة ) وهو كونه في الجزء الاول ( أو بعد الفراغ منها ) وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في أحدهما ( وفي الثالث ) أعني اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما ( المطلوب الثاني ) من هذه الوجوه ( نفرض خطأ )

( قوله فلا شك ان الملاقى من أحد الجزئين الخ ) هذا اذا كان المماسه غير حال المداخلة فاما اذا كانا

متحدتين فلا انقسام

( قوله انه يتحرك الخ ) هذا الوجه انما يتم اذا وجد الجزء على الانفراد وأمكن حركته والقائلون

بتركب الجسم من الاجزاء يمنعون وجود الحيز منفردا فضلا عن حركته

( قوله وبعد الفراغ الخ ) أصحاب الجزء يقولون الحركة هي السكون الثاني في المكان الثاني فلا يسلمون

كونه في الحيز الثاني بعد الفراغ منها

( قوله نفرض خطأ الخ ) أصحاب الجزء يقولون حده المفروض على نحو المفروض التي في التعليمات

ولا نسلم تحققها في الخارج

( قوله ان الملاقى من أحد الجزئين ) كلمة من ههنا تبعية

( قوله أي كونه في أحد الجزئين حاصل اما قبل الحركة ) قيل لم لا يجوز أن يكون هو على الجزء

الاول حال الحركة بأن يكون مماسة عليه باقية زمانا مافي حال حركته في الجزء اذ هو حال الحركة لولم

يكن زائلا بمماسه عن الجزء الاول يلزم انقسامه أو عدم حركته هذا خلف



مركباً ( من أجزاء شفع كسنة ) مثلاً ( ونفرض فوق أحد طرفيه جزءاً وتحت )  
الطرف ( الآخر ) من الخط ( جزءاً ) آخر ( ثم ) نفرض انهما ( تحركا ) أى تحرك كل منهما  
الى صوب الآخر على التبادل حركة ( على السوية فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا وذلك )  
التعاضدي انما يكون ( على المنتصف ) من الخط ( اذا ) قد ( فرضنا الحركتين سواء ) في  
السرعة والبطء ( وهو ) أى منتصف الخط ( ملتي الثالث والرابع ) من تلك الاجزاء بالقياس  
الى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح بادنى تأمل صادق \* ( الثالث ) منها ( نفرض خطاً  
من أجزاء وتر ) كالخمس مثلاً ( ونفرض ذينك الجزئين كليهما من فوق كلا ) منهما ( من  
طرف ) من طرفي الخط ( ثم ) نفرض انهما ( يتحركان ) أى كل منهما الى صاحبه حركة  
( سواء فيلتقيان ) لا محالة ( في الوسط وهو الجزء الثالث ) من كل واحد من الطرفين  
( فيكون هو ) أى الجزء الثالث ( على ملتقاهما ) لانهما معا عليه ( وربما يمنع هذا بانهما ) أى  
الجزئين المتحركين ( يقعان قبل ) الجزء ( الثالث اذ شرط انتقالهما ) الى الثالث ( فراغ  
ما يسمع الجزئين ) معا ولا شك ان الثالث لا يسمعهما بل يسمع واحداً منهما \* النوع ( الثالث  
ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله أحد الامرين لازم ) أى ثابت في الواقع على سبيل منع  
الخلو ( اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء واما تجزى الاجزاء ) التي لا تجزى فانهما  
لا يجتمعان في الكذب لان عدم التجزي يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء أعني وجود  
التفاوت يستلزم التجزى ( والاول ) وهو انتفاء تفاوت الحركات ( منتف ) ضرورة ان  
الحركات متفاوتة في السرعة والبطء ( ثبت الثاني ) وهو تجزى الاجزاء ( بيان لزوم أحد  
الامرین من طريقين أحدهما أنه اذا ) تركبت المسافة من أجزاء لا تجزى فاذا ( قطع السريع  
جزءاً ) منها ( فالبطى لا يقف لما بينا ) من قبل ( ان البطء ليس لتدخل السككنات فهو ) أى  
البطى ( اذن يتحرك فاما ان يتحرك جزءاً أيضاً فالسريع كالبطى وهو الاول ) أعني انتفاء  
التفاوت فيما بين الحركات ( أو أقل من جزء ) اذ لا مجال لنوهم حركته أكثر من جزء  
( فيتجزى ) الجزء الذي لا يتجزى لثبوت ما هو أقل منه ( وهو الثاني ) من الامرین اللذين  
أدعينا لزوم أحدهما \* ( وثانيهما ) أى ثاني الطرفين المذكورين ( ان نبين ان ثمة حركة

( قوله على سبيل منع الخلو ) فان التجزي والانتفاء متحققان معا

( قوله بانهما يقعان ) من وقف وقوا أى لاسلم أنهما يلتقيان في الوسط بحيث يكون ذلك الوسط

سريعة وبطيئة متلازمتين ) بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الاخرى ( فيستغني )  
حينئذ ( عن الاستعانة بان البطء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك ) أى تلازم هاتين  
الحركتين ( دليلا على ذلك ) أي على ان البطء ليس للتخلل ( مستأنفا ) كما نبهت عليه فيما  
مر واذا كانت الحركتان متلازمتين ( فعندما تقطع السرعة جزأ أن قطعت البطيئة مثلها لزم  
تساوى السرعة والبطيئة ) وهو الامر الاول ( أو أقل لزم التجزى ) وهو الامر الثانى  
( وذلك ) أى تلازم السرعة والبطيئة حاصل ( فى صور ) ست \* ( الاولى الدائرة الطوقية  
من الرحى مع الدائرة القطبية منها ) فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية  
بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان ( اذ لو تحركت الطوقية ) مثلا ( ووقفت القطبية لزم  
التفكك وانقسام الرحى الى دوائر ) متعددة ( بحسب اجزائها ) وانما يتضح ذلك باخراج خطوط  
متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فى جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون  
مركبة من أجزاء لا تتجزى وتتركب من أجزاء تلك الخطوط أطواق متداخلة متفاوتة فى  
الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من أطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا  
الطوق ولم يتحرك الطوق الذى يلاصقه فقد انفك أحدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك  
الطوق الثانى ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذى هو أصغرها فلزوم تفكك الرحى  
عند تحركها على مثال دوائر محيطية بعضها ببعض ( ولو كانت ) الرحى ( من حديد أو ما هو  
أشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن ان يتفكك منها جزء بأبلغ السمي وذلك )  
الذى ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها ( وان كان مما لا يمنع

( حسن جلى )

( قوله لزم التفكك وانقسام الرحى ) وهنا منع مبنى على قولهم أن محور السكرة لم يكن متحركا حين  
ما تحرك تلك السكرة على ذلك المحور مع انه لم يلزم التفكك حينئذ أصلا فعلى هذا لم لا يجوز أن يتحرك  
الرحى ولا يتحرك قطبه أصلا ويتحرك الدائرة القطبية منه تارة وتقف أخرى فترى حركتها أبدا من  
حركة الدائرة الطوقية ويكون ذلك بواسطة استعدادات شرائط مختلفة ومع ذلك لم يلزم تفكك الرحى  
أصلا وهذا ليس بأبعد من القول باستمرار حركة الدحرجة زمانا على نقطة واحدة كما هو وكذا الكلام  
فى سائر الصور الست فتأمل وقوله ولو كانت الرحى هذا وصل متعلق بقوله لزم التفكك وقوله ثم  
التصادق مرفوع عطفاً على التفكك المذكور

في قدرة الله تعالى فالعقل حازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم ( لكل عاقل ) ان الله تعالى لم يخلق في الرحي كل هذه ( الغرائب و ) العجائب ليثبت مذهبكم \* الصورة الثانية فرجاره شعب ثلاث فتثبت واحدة ( منها ) وتدور اثنتان حتي يرسم دائرتين الداخلية صغيرة واخارجية كبيرة ) ولاشك ان هاتين الشعبتين ( بتمان ) الدائرتين معا بحر كتيهما ( وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك ) بين الشعبتين ( ههنا مع عدم التناثر ) والتسايط ( ابعد ) من الانفكاك بين أجزاء الرحي \* الصورة ( الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احدهما بعقبه ) وهي أصغر ( والاخرى باطرافه ) وهي أكبر ( وان شئت فافرضه ) أي الدائر على عقبه ( ماداً باعه فرأس أصبعه يرسم دائرة أكبر بكثير ) من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتهما متلازمتان لانه اذا تحرك رأس أصبعه جزأ لم يقف عقبه أصلاً والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ماسر ( ونحن نعلم بالضرورة أنه لا ينقطع جزأ جزأ ) كيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع أنه لا يجرد الما أصلاً ( وان شئت فافرضه ) أي رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة ( في الفلك في كوكبين يدور أحدهما قريب القطب والاخر على المنطقة ) فان حركتهما في رسم الدائرتين متلازمتان والا لزم الانخراق في الافلاك

( قوله فالعقل جازم الخ ) أصحاب الجزء لا يمنعون الجزم بعدمه بل يقولون انه مستبعد عادة واذا ساق البرهان الى تركب الجسم من الاجزاء فلزوم المستبعدات لا يضره كما قال الحكماء ان البرهان يتعلق الى اتصال الجسم في نفسه فلزوم انعدام البحر بشق البعوضة ووجود البحرين الاخيرين المستبعد لا يضره أن ثبوت سكون بين كل حركتين يستلزم وقوف الجبل في الجولممانعة الخردلة المستبعد ولا ضير في ذلك ( قوله ابعد الخ ) لاشبهة في الاستبعاد لكن الامور الحقيقية تستلزم المستبعدات كما تمنع الخلاء يستلزم اموراً يستبعدها العقل استبعاداً قريباً من الاستحالة

( قوله كيف وتفرق الخ ) تفرق الاتصال انما يوجب الالم اذا كان طبيعياً ولا نسلم وجوده فيما نحن فيه ( قوله فان حركتهما الخ ) فيه ان رسم الدائرتين اذا وقعت الاجزاء على وضع واحد بحيث يتصل

( قوله كل من هذه الغرائب والعجائب ) ومن الغرائب هو ما أعطي كل من أجزاء الرحي من النقطة حتى علم الابطأ منها انه كم ينبغي أن يقف حتى لا يزول عن سمتيه الذي كان له مع ان الانسان على كمال فطنته يعجز عنه وقوله صغيره وكبيره يجوز بالنصب والرفع ( قوله ابعد من الانفكاك بين أجزاء الرحي ) فان أجزاء الرحي لكونها في احيازها لا يقتضي التناثر والتسايط لاقتضائها الاحياز التي يكون بعد الانفكاك

وان لا تكون موصوفة بالشدة والاحكام \* الصورة ( الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المبروزة حذاءها فان الظل يقطع ) بالانتقاص ( من الصباح الى الظهر قدراً من الارض محدوداً ) كذراع أو ذراعين مثلاً ( والشمس ) في هذه المدة ( تقطع ربع فلكها ) فحركتها أسرع من حركة الظل بكثير ( من غير وقوف الظل ) عن الحركة ( لان الشعاع ) الخارج من الشمس المار برأس الخشبة الواصل الى طرف الظل ( انما يقع بخط مستقيم ) كما تشهد به التجربة الصحيحة ( ووقوف الظل ) عن الحركة مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعي مار برأس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع أعلى ولم ينتقص الظل أصلاً كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل باقياً على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلاً به على الاستقامة في وضعه الاول متصلاً به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصلاً على الاستقامة بخطين ليسا في سمت واحد وهو باطل بالضرورة \* الصورة ( الخامسة دلو على رأس جبل مشدود طرفه الآخر ) بوتد ( في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الجبل ) عند الوتد ( ويعد به فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معاً فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف )

على هيئة الدائرة ووقوعها على هذا الوضع حال التركيب ليس ضرورياً فلا تحصل الدائرتان ولو سلم فاللازم الانفكاك وهو غير الانحراف فانه تباعد الاجزاء بعضها عن بعض والانفكاك لا يستلزمه ولو سلم فالانحراف جائز بل واقع عند اصحاب الجزء

( قوله انما يقع بخط الخ ) وفيه ان الاستقامة الحقيقية محل بحث والاستقامة الحسية التخيلية بنا في عدم الاستقامة الحقيقية

[ قوله مع كلاب ] ظرف مستقر وقع حالا من الضمير المستكن في الظرف أعنى قوله على رأس جبل

( قوله طرفه الآخر ) أي الطرف الآخر للجبل المذكور وقوله بوتد الوتر ههنا خشبة أو حديدة

معتزة في حاق وسط البئر وقوله مع كلاب هو بضم الكاف وتشديد اللام يقال له بالتركي جنكلى ( قوله فالدلو قطع مسافة البئر الخ ) مثلاً اذا فرضنا بئراً عمقها مائة ذراع وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف جبل طوله خمسون ذراعاً وعلى طرفه الآخر دلو ثم شدنا كلاباً معرب قلاب على طرف جبل طوله خمسون أيضاً وأرسلناه في البئر بحيث وقع الكلاب في الجبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة

للكلاب (ضرورة) فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوي هاتين الحركتين في السرعة فاستدل بذلك على الطفرة \* الصورة (السادسة جزء يتحرك جزأ على خط متحرك جزء آخر) في جهة حركة ذلك الجزء (ونفرض اب ح خطا) سا كننا مركبا من أجزاء ثلاثة (ونفرض) أيضا (كه خطا) مركبا من جزئين كائنا (على اب) بحيث يكون ك واقعا بازاء او ه واقعا بازاء ب (و) نفرض (ز جزء) كائنا (على ك) من خط كه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا (فاذا تحرك ك) بحركة خط كه على خط ا ب ح (من ا الى د فقد تحرك ه) د ه ا ب ح بتلك الحركة من د الى ح وفرضنا (مع ذلك تحرك ز) على خط كه (من ك و كان) أي ك (مقابل ا) في ابتداء الفرض (الي ه) أي تحرك زمن ك الى ه (وهو) أي ه وان كان مقابل ب ابتداء لكنه (الآن مقابل ج) فيكون ز حينئذ مقابل ج أيضا (فقد تحرك ز) بمجموع حركته الذاتية والعرضية (جزئين حين تحرك ك) بحركة واحدة (جزأ) واحدا فان ز وكائنا معا محاذيين ل ا من خط اب ح قبل الحركة والآن قد صار ز محاذيا ل ب وك محاذيا ل ا فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب وان شئت قلت (حين تحرك ز) بمجموع حركته (جزأ) واحدا (يكون ك تحرك أقل من جزء وفيه المراد) الذي هو انقسام الجزء \* (النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه) ستة \* (الاول ان نفرض مربعا من أربعة خطوط كل خط) منها (من أربعة أجزاء) ونجتهد في ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد (فذلك) المربع (ستة عشر جزأ) هكذا

الراجع الى الدلو وكيفية أن يكون الدلو المشدودة بطرف الحبل واقعا في البئر ويكون الطرف مشدودا بالوتد الذي في شط البئر ويكون الكلاب متعلقا بذلك الحبل عند الوتد قائمة ذلك الحبل بالكلاب بان يمد حبل الكلاب يكون وصول الكلاب والوتد معا الى رأس البئر وحركة الدلو سريعة لانها قطعت كل مسافة البئر وحركة الكلاب بطيئة لقطعها نصف مسافة

(قوله جزء يتحرك الخ) أمحباب الجزء لا يقولون بوجود الجزء على الانفراد فضلا عن الحركة فهذا تخيل محض من قبيل التعليميات

(قوله ما يتعلق بالاشكال الهندسية الخ) ثبوت الاشكال الهندسية موقوف على وجود المقدار المتوقف

ثم جررناه الى رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهأهما الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والكلاب خمسين فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة كذا في المقاصد

١١ ١٢ ١٣ ١٤  
 ( فيكون كل ضلع من المربع أربعة أجزاء والقطر ) الواصل بين  
 طرفي ضلعين محيطين بزاوية ( أيضاً أربعة أجزاء ) لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط  
 الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع ( فالقطر كالضلع ) في التقدير  
 ( وأنه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية ) الدالة على ان وتر الزاوية القائمة أطول من  
 كل واحد من ضلعيها لان مربعة يساوي مربعيهما كما بين في الشكل المسمى بالعروس  
 وأيضاً اذا كان إحدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى بوترها الضلع  
 الاطول ( لا يقال لم لا يجوز ) في المربع المذكور ( ان يكون القطر أطول و ) ذلك بان يقع  
 ( بينها ) أي بين اجزاء القطر ( خلاء ) دون أجزاء الضلع ( لانا نقول الخلاء الذي بين كل  
 جزئين ) من أجزاء القطر ( ان وسع جزءاً كان القطر مثل ) مجموع ( الضلعين لانه ) حينئذ  
 ( سبعة أجزاء ) هي الاربعة المذكورة والثلاثة الواقعة في الفرج الثلاث بين جميع تلك الاربعة  
 لان وقوع الفرجة في بعض دون بعض تحكم محض ولا شك ان مجموع الضلعين سبعة  
 أيضاً لا شتر كما في جزء واحد ومساواة القطر لهما ما باطلة حساً وبرهاناً ( وان كان )  
 الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء أو بعضها ( أقل ) من أن يسع جزءاً ( لزم الانقسام ) في  
 الجزء لشبوت ما هو أقل منه \* الوجه ( الثاني ) مثل قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين  
 بالقائمة منه عشرة أجزاء فنقول قام البرهان ( في شكل العروس ) على ان مربع وتره ( أي  
 وتر القائمة المثلث ) كمجموع مربعي الضلعين ولكن مجموع مربع كل ضلع ( في المثلث المذكور  
 ) مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين بوانه فوق أربعة عشر ( جزءاً ) وأقل من خمسة عشر

على اتصال الجسم في نفسه المتوقف على نفي الجزء فلا استدلال بها على نفي الجزء دور فعندما يحاط بالزاوية  
 ولا وتر ولا قطر ولا دائرة انما هي تخيلات باطلة ولم يدم الاحساس بالمفاصل وتوهم الاتصال والواقع  
 هو تركيب الاجزاء والقيام بعضها مع بعض من غير حصول زاوية فضلاً عن الوتر والقطر والقائمة

( قوله مثل قائم الزاوية الخ ) قوله قائم مضاف الى الزاوية ومرفوع على انه صفة مثلث وأما الزاويتان  
 الأخريان فهما حادثتان كما مر

( قوله فالوتر جذر مائتين ) جذر الشيء أصله وعشرة في حساب الضرب جذر مائة كذا في الصحاح  
 يعني انك اذا ضربت عدداً في نفسه فالمبلغ الحاصل من الضرب هو الجذور وذلك العدد هو جذر ذلك

جزأ وذلك لان الحاصل من ضرب أربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما ( فيلزم انقسام الجزء حينئذ ) أى الكسر الذى به يتم الجذر المذكور \* الوجه ( الثالث هذا المثلث ) القائم الزاوية ( اذا طبقنا رأس وتره ) أى وتر قائمته ( على ضلع ) من ضلعي القائمة منصوب نحو السماء ( ومددنا رجله ) أى رجل الوتر ( من الطرف الآخر ) كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض يمد أسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار ( فلا شك أنه كلما ينحط من هذا الضلع ) المنصوب ( شيء ) والمقصود أنه كلما ينحط رأس الوتر عن شيء من هذا الضلع ( يخرج من ذلك الضلع شيء ) أى يخرج رجله عن ذلك الضلع بشيء وهكذا الى أن يصل رأسه الى أسفل الضلع المنصوب ( فان كان ) ما يخرج به أسفله ( مثله ) أى مثل ما ينحط عنه أعلاه ( لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع ) وهو الضلع الذي جر من طرفه أسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ( و ) مثل ( الفاضل عليه ) أى على هذا الضلع أعني مقدار الانجرار ( وهو ) أى هذا الفاضل ( مثل ) الضلع ( الآخر ) اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار ( فيكون ) الوتر ( كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان ) فوجب ان يكون مقدار ما ينجر اليه أقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزأ انجر أقل من جزء ( وهذا ) الوجه ( يليق بالنوع الثالث من وجهه ) وهو ان حركة

### ( حسن جاي )

المبلغ ثم ان الوتر الذى اعتبر كونه وترأ لقائمة المثلث المذكور لابد أن يكون جذرا للمائتين وانه يكون أكثر من أربعة عشر جزءا ونمن جزء الى ربيع جزء ( قوله كلما ينحط من هذا الضلع شيء يخرج عن ذلك الضلع شيء ) لفظ شيء في الموضعين قد وقع في أكثر النسخ مرفوعا بدون الباء الجارة وفي بعض النسخ قد وقع مجرورا بالباء الجارة وعلى النسخة الاولى أريد بالشيء في الموضعين ما هو طرف من الوتر وهو رأسه فقول الشارح عن شيء من هذا الضلع أراد به بيان حاصل المعنى ولم يرد بالشيء ههنا ما أراد به المصنف وعلى النسخة الثانية أريد بالشيء الاول شيء من الضلع المنصوب فقوله بشيء أى بمقدار من الضلع المنصوب وأريد بالشيء الثانى شيء من الضلع الفاضل على الضلع الاسفل فقوله بشيء أو بمقدار من الضلع الذى فضل على الضلع الاسفل وأما لفظ الشيء في قوله عن ذلك الضلع بشيء فهو بالباء الجارة فيما وجدنا من النسخ وقوله كمجموع الضلعين وهما الضلع المنصوب والضلع الاسفل بدون اعتبار الضلع الفاضل المساوى للضلع الاسفل فرضاً



الانحطاط أسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما \* الوجه (الرابع بينا) فيما تقدم (وجود الدائرة) وامكانها مناف لوجود الجزء الذي لا يتجزى كما يتبين من قوله (فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها) مركبا (من أجزاء لا يتجزى فان كان ظاهرا) تلك (الاجزاء أكبر من باطنها) حتى اذا تلاقت بظواهرها وبواطنها كان محدد المحيط المركب منها أكبر من مقعره (انقسم الجزء) لاشتماله على ظاهرا أكبر وباطن أصغر (والا) أي وان لم يكن ظاهرها أكبر من باطنها (فبين كل جزئين) من أجزاء المحيط في جهة محده (اما خلا) بان تكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء أيضا لان ما كان منه ملافيا مغايرا لما ليس بملاق على انا نقول (فان كان) الخلاء الواقع بين كل جزئين (بقدر ما يسمع جزءا كان ظاهرها) أي ظاهرها محيط الدائرة (ضعف باطنها) على ذلك التقدير (والحسن يكذبه) فان محدد المحيط وان كان أكبر من مقعره الا أنه يستحيل ان يكون ضعفه (وان كان ذلك الخلاء) أي كل واحد منه أو بعضه (أقل) من قدر يسمع جزءا (لزم الانقسام) في الجزء لثبوت ما هو أقل منه (واما خلا) بان تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع أنه لا تفاوت بينهما (فيكون) حينئذ (باطنها) أي باطن محيط الدائرة أو باطن الدائرة فأنها قد تطلق على محيطها (كظاهرها) في المقدار (وهو) أي باطنها (كظاهرها) دائرة (أخرى محاطة بها) لانطباقها عليه (وظاهر المحاطة أيضا كباطنها) لما عرفت في المحيطة (وهي) أي الدائرة المحاطة (كثلاثة ورابعة) الى دوائر أخرى (بالغة ما بلغت فتكون أجزاء طوقية الرحي مثلا كالقطبية) منها (وبطلانه لا يخفى) والظاهر في تقرير هذا الوجه ما ذكر

( عبد الحكيم )

(قوله فان كان ظاهر تلك الخ) فيه ان هذا التردد على وجود الظاهر والباطن المحيط للدائرة فانه مركب من أجزاء لا يتجزى ليس لها ظاهر وباطن نعم أجزاء المحيط أكثر من أجزاء المحاط ولذا كان أوسع منه وهذا كما يقولون في محيط الدائرة على تقدير انتفاء الجزء فانه ليس له ظاهر وباطن بل خط غير منقسم محيط بالسطح أوسع من كل خط يفرض محاطا به والفرق بأنه على تقدير الجزء جوهر متجزى بالذات فلا بد له من ظاهر وباطن وهم ناشئ من قياس غير المنقسم (قوله فان محدد الخ) هذه المقدمة لاحاجة اليها بعد قوله والحسن يكذبه وليس دليلا على تكذيب الحسن الا أن يقال المراد ان محدد المحيط وان كان أكبر عند الحسن من مقعره الا أنه يستحيل عند الحسن أن يكون ضعفه فيكون بيانا لتكذيب الحسن (قوله والظاهر الخ) لانه أقل ترديدا ومقدماته أسهل بيانا

في المخلص من أنه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا تجزى دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم أن تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا أحاطت بهذه الدائرة دائرة أخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها ثم هكذا تجمل الدوائر محيطا بمضاهي بعضها ببعض بلا فرجة بينهما الى ان تبلغ دائرة طولها مثل طوق الفلك الاعظم فلا تزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جداً على اجزاء الدائرة المفروضة أولاً مع كونها صغيرة جداً واما ان لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق فظهر ان امكان الدائرة ينافي وجود الجزء \* الوجه ( الخامس برهن اقليدس ) في المقالة الاولى من كتاب الاصول ( ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتصنيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتصنيف أيضاً وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين ) تنقسم الى غير النهاية وأنه ينبي الجزء ) \* الوجه ( السادس برهن ) اقليدس في تلك المقالة ( على ان كل خط قابل للتصنيف فاذا فرض ) الخط مركبا ( من اجزاء وتر ) كخمسة مثلاً ( لزم تجزى ) الجزء ( الوسطاني ) المقصود السادس \* في تحرير مذهب الحكماء ( في الاجسام البسيطة الطباع ) قالوا لما نقرر ) بالبرهان ( ان الجسم ) البسيط كالماء مثلاً ( لا ينفصل الى اجزاء لا تجزى ) وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة واحدة أو في جهتين ( فقط فقد ثبت أنه متصل واحد في الحقيقة ) لا مفصل فيه أصلاً ( كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية ) أي لا متصل قسمته الى حد تقف عنده كما مر والالزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لا تجزى وما في حكمها فيكون متصلاً في نفسه ولا تنتهي قسمته اليها فيكون قابلاً لا تقسامات غير متناهية والقسمة ( اما بالفك ) كسراً أو قطعاً والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وأيضاً لا قطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام الصلبة ( واما باختلاف عرضين قارين ) في محلها لا بالقياس الى غيره ( كالسواد والبياض أو

( حسن جلي )

[ قوله كالسواد والبياض ] فان محل السواد مغاير في الخارج بمحل البياض لا امتناع قيام العرض الواحد

غير قارين) في الحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره ( كماستين ومحاذاتين) واما بالوهم  
والفرض فهذه الثلاثة وجوه القسمة في الجسم ( نعم قد يمنع عن) القسمة ( الانفكاكية مانع  
كصورة نوعية ) كما في الافلاك ( أو صلابة ) شديدة في بعض الاجسام العنصرية ( أو  
فقد آلة ) يحتاج اليها في القلع ( أو صغر ) متبالغ لا يتسر معه القطع ولا الكسر ( واما )  
القسمة ( الفرضية فلا تقف أبداً ) وقد بين انحصار القسمة في الثلاثة المذكورة بانها اما  
مؤدية الى الاقتراق وهي الفكية أولا وحينئذ اما أن تكون موجبة للانفصال في الخارج وهي  
التي باختلاف عرضين أو في الذهن وهي الوهمية وانما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان  
الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لا يقف  
لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب  
انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل في نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل  
في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على  
فرض الاجزاء وحينئذ يقال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع والكسر واما في الوهم فلما  
بتوسط أمر باعث كما باختلاف الاعراض أولا بتوسطه كما بالوهم والفرض فظهر ان القسمة  
انذنان انفكاكية وهي قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية  
وتسمى وهمية وفرضية أيضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين  
الفرضية والوهمية كما أشرنا اليه ويجعل ما باختلاف الاعراض قسما للوهمية المجردة كما في  
الكتاب فعليك بالتثبت في موارد الاستعمال ( المقصد السابع ) في دليلهم على اثبات  
الهيولى والصورة) وكون الجسم مركبا منهما ( قالوا فالجسم ) البسيط ( متصل ) واحد في

( قوله فالجسم الخ ) أى اذا تقرر نفي الجزء وما في حكمه فالجسم البسيط أى الذى لا يتألف من  
أجسام مختلفة الطبائع متصل في حد ذاته أى لا يفصل فيه كما هو عند الحس

بمحالين ولا متناع اجتماع الضدين تدبر

[ قوله كصورة نوعية ] وأما الصورة الجسمية فغير مانعة عن قبول التجريد فعلى هذا لعنصر الماء  
حد معين اذا وصل اليه تحقق الصورة النوعية وصار ماء واذا لم يصل اليه انتهى الماء وكذا سائر العناصر  
( قوله وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما أشرنا اليه ) من قولنا وانما ذكر الفرض العقلي الخ ويجعل  
ما باختلاف قسما للوهمية المجردة

حدد ذاته كما عرفت ( وهو قابل للانفصال ) الانفكاكي كما اذا صب ماء الجرة في اثنتين ( فثمة اتصال ) أي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه ( نسميه الصورة الجسمية وندعى أنه ) أي ذلك الجوهر المتصل ( ليس بتمام حقيقة الجسم بل ثمة أمر آخر يقوم به الاتصال ) أي الجوهر المتصل على معني أنه يختص به اختصاصا ناعتاله فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وحينئذ نقول ( فان ثمة أمراً قابلاً للاتصال تارة والانفصال أخرى و ) ذلك ( القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل ( الثابت للشئين ) اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر ( غير كل واحد من ) الشئين ( المتزايلين ) فالقابل للاتصال والانفصال ينماير كلا منهما ) أو نقول ( قابل الاتصال ) والانفصال ( باق مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره ) أي قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشئ لا يكون قابلاً لنفسه ولا لما ينافيه ( فهذا الامر ) الذي هو قابل للانفصال ومناير للاتصال ( هو الذي نسميه بالهولي ) الاولى التي تحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال

( قوله وهو قابل للانفصال ) أي يتصف بالانفصال في الجملة سواء كان باعتبار نفسه أو باعتبار جزئه ( قوله ثمة اتصال الخ ) في شرح الاشارات الاتصال بدل على معنيين أحدهما صفة الشئ لا بقياسه وهو كونه بحيث يمكن له أجزاء مشتركة في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الحكم على الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصالاً أيضاً وقد يقال لهذه الصورة أيضاً اتصالاً وامتداداً لجوارته ويقال للجسم بحسب ذلك متصل انتهى فهي جوهر متصل في نفسه واتصال بالقياس الى أن الجسم متصل بها

[ قوله نسميه الصورة ) لان الجسم انما صار جسماً بها

( قوله على معنى الخ ) لاعلى انه مقوم له كقيام العرض بالمحل

( قوله فان ثمة أمراً الخ ) والا لكان التفريق اعداما بالكلية مع ان البدئية يشهد بان التفريق غير الاعدام

( قوله فانه كان الخ ) فالهولي متصل بالاتصال ومنفصل بالانفصال فيكون محلاً له اذ لا معنى بالحلول الا

[ قوله أي جوهر ممتد ] أشار الى أن المراد بالاتصال ههنا الجوهر الممتد المتصل في ذاته فانه يسمى في

الاصطلاح تارة اتصالاً وتارة انفصالاً مبالغة في كونه ممتداً متصلاً في ذاته

[ قوله نسميه بالهولي الاولى ] اعلم ان الهولي على الاطلاق هي محل الصورة الجوهرية وهي أربعة

أقسام الهولي الاولى وهو جوهر غير جسم محل المتصل بذاته والهولي الثانية هو جسم قام به صورة

متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبدده متصفا بانفصال بل باتصالين  
 حادثين عنده حيث كان حينئذ متصلين ( وتلخيصه انهم كما أثبتوا بتوارد المقادير )  
 المختلفة على الجسم ( مع بقاء صورة ) جوهرية ( اتصالية قابلة للكليات ) المتواردة ( كون  
 الكم ) المتغير ( غير الاتصال ) الباقي بحاله ( أثبتوا ) أيضاً ( بتوارد اتصالات مختلفة  
 بالشخص على أمر باق ) على حاله ( بالضرورة كون الاتصال ) المتبدل ( غير ما يقابله وسما  
 الاتصال صورة والقابل له مادة ) والمركب منهما جسماً ( وربما يقال في المعارضة ) لدليلهم ( الهولي  
 على تقدير وجودها ) اذا كانت واحدة ) كما قبل الانقسام ( كانت متصلة ) لا منفصل فيها ( واذا  
 كانت كثيرة بورود الانقسام ( كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلما اتضت قبولها  
 اثبات هولي ) كما ذكرتم في الجسم ( لزم أن يكون للهولي هولي ) أخرى فنقل الكلام  
 اليها ( ويلزم التسلسل ) في أمور مرتبة موجودة معا ( وهو ) أي هذا الذي ذكر في المعارضة

الاختصاص انما هو وذلك الاتصال جوهر لان التفتيش عن حال الجوهر الممتد في الجهات بانه تمام حقيقة  
 الجسم أو جزؤه بتوارد المقادير المختلفة كما في صورة الشمعة المتبدل اشكالا  
 ( قوله أثبتوا أيضاً بتوارد الخ ) اذلولوا توارد الاتصالات الجوهرية الشخصية على أمر باق كان  
 التفريق اعداما للجسم بالكلية أي من غير بقاء شيء منه واحداً لجسمين آخرين والبدية تكذيبه فلا اعدام  
 التفريق بالضرورة والتعبير عنه الانفصال بالاتصالات اندفع ما قيل ان الانفصال امر عديم فلا يحتاج الى  
 قابل ولم يحتاج الى ان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ذلك واعدام الملوك يستدعي محلا وكذا اندفع  
 ما قيل ان الاتصال والانفصال عرضان يتعاقبان على الجوهر الممتد فلا يثبت الهولي باستدلالها بتوارد  
 الاتصالات الجوهرية على أمر باق وسيجيء تحقيقه في بيان قوله وههنا سؤال يستعصبه الخ  
 ( قوله في المعارضة لدليلهم الهولي الخ ) قال بعض الشارحين في تسميته هذا الايراد معارضة خفاء  
 بل هو اما مناقضة أو نقض وفيه انه لا تعرض فيه للمقدمات معينة أو غير معينة بل هو صريح في أن دليلكم

كلاجسام بالنسبة الى صورها النوعية والهولي الثلاثة وهي الاجسام مع صورها النوعية التي صارت محلا  
 لصورة أخرى كالخشب لصورة السرير والطين لصورة الكوز والهولي الرابعة وهي أن يكون الجسم  
 مع الصورتين محلا لصورة أخرى كالأعضاء لصورة البدن وأجزاء البيت لصورته فالهولي الاولى جزء  
 الجسم هو جزءه والثانية نفس الجسم والاخير ان جزءها

( قوله كون الكم ) هذا منصوب على انه مفعول أثبتوا وههنا بحث وهو انهم قد ذكروا لاثبات الهولي  
 في نحو الشمعة ان انتقال الشمعة مثلاً وتبدل أشكالها انما يكون بانتقال أجزائها من سمت الى سمت وهذا  
 انما يكون بالاتصال والانفصال فعلى هذا يلزم تبدل الصورة الجسمية أيضاً وقد أوردنا في مباحث الكم

( من دفع ) عنهم ( بما ذكرنا من التامن التامن فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل ) للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه ( فلا يلزم للهوى الهوى ) أخرى ( الا بانبات أمرين أحدهما أن لها اتصالاً مغايراً لهذا ) الاتصال الذي هو حال فيها حتى تكون هي متصلة في حد ذاتها ( والثاني انه ) أى ذلك الاتصال المغاير ( يزول عنها ويعود اليها ) حتى يثبت في ذات الهوى شيئان الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهوى الهوى أخرى ( وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها ) أى وحدة الهوى ( وكثرتها بحسب ما يمرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة ) فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعدة متكررة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها ( والا فهي ) في نفسها ( لا واحدة ولا كثيرة

وان دل على ثبوت الهوى لكن عندنا ما ينفيه حيث قال فلو اقتضى لهذا اثبات الهوى لزم التسلسل فانه استدلال على خلاف المطلوب

( قوله والا فهي في نفسها لا واحدة ) أى وان لا يعتبر معها الصورة الواحدة والمتعددة فهي في نفسها مسلوب عنها الوحدة والكثرة فان قلت هذا مناف لما تقرر عندهم من أن الهوى العناصر مع تكررها بحسب الصورة النوعية للسلطات العنصرية والمواليذ الثلاثة واحدة بالشخص والصورة المذكورة الواردة عليها لا تصير لوحدها الشخصية كخشب واحد لوت بعضها بألوان مختلفة قلت المراد انه لا واحدة ولا متعددة بالوحدة والكثرة الحاصلتين من توارد الاتصالات ولها الوحدة الشخصية التي في نفسها بها يمتاز عن الهوى الافلاك فهي ثابتة لها في حد ذاتها كسائر الموجودات الخارجية وتلك الوحدة تجمع الوحدة والكثرة المتواردتين عليها بحسب توارد الاتصاف

هذا البحث أولاً ومنشأه وهو قصة الشمعة مذكور في بعض الكتب الحكمية على ما هو المشهور ( قوله والا فهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة الخ ) يعني ان الهوى تكون واحدة بوحدة الصورة وكثيرة بكثرة الصورة ومتصلة باتصالها ومنفصلة بانفصالها ومعناه ان الصورة تكون واسطة في عروض هذه الاحوال للهوى بحيث يكون هذه الاحوال عارضة للصورة أولاً وبالذات للهوى ثانياً وبالعرض وليس لشيء من هذه الاحوال عروضان متغايران يكون أحدهما للهوى والآخر للصورة بل كان هناك عروض واحد يكون للصورة أولاً والهوى ثانياً على ما ذكرنا آنفاً نعم كانت الهوى واسطة في ثبوت هذه الاحوال لا محل للحقبة الذي هو الصورة ثم لا يذهب عليك ان الوحدة والاتصال هما لازمان لوجود الصورة قبل انقسام الجسم المنصل وان الكثيرة والاتصال هما لازمان لوجودها بعد انقسام الجسم المذكور واما الوجود والشخص فهما يكونان عارضين للهوى بدون واسطة في العروض أصلاً وان كان هناك واسطة في الثبوت أيضاً فعلى هذا لا يلزم من تبدل وجودات الصور وتخصاتها

ولا متصلة ولا منفصلة انما هي ) في ذاتها ( استعداد محض لافعل لها ) في الصفات المذكورة ( الا بالصورة ) فهي متصفة بها تبعاً لها لا في حد ذاتها ( واعلم أن هذا البرهان ) الذي ذكر على اثبات الهيولي ( لا يتم الا بابطال قول من يقول ) كديمقراطيس واتباعه ( مبادئ الاجسام البسيطة ) ( أجزاء ) هي أجسام صغار صلبة ( متجزئة في الوهم بحسب الجهات الثلاث لكنها ) ( غير قابلة للتجزئة ) الموجبة للانفصال ( بالفعل ) في الخارج ( واتصال الجسم ) البسيط ( عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل ) في نفسه ( بالحقيقة وغير قابل للانفصال ) الانفكاكي بل للانفصال الوهمي ( والجسم الذي يقبل الانفصال ) الفكي كالماء مثلاً ( غير متصل ) في نفسه ( بالحقيقة ) بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء ( فليس ثمة أمر قابل للاتصال والانفصال ) بل هناك أجسام صغار تجتمع وتفترق ومحصل ما ذكره المصنف أن انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم أن الجسم اما أن يكون متصلاً في نفسه فيكون جسماً مفرداً أو يكون في تركيبه منتهاً الى أجسام مفردة فلم لا يجوز أن يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركباً من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا تثبت الهيولي بالبرهان المذكور لا بتناؤه على أن الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت أيضاً الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها ومقاديرها ( وأبطاله ) أي قول هذا القائل ( ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها ) أي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي ( تحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية يكون طباع كل منهما طباع الآخر ) وطباع الجملة وهو ظاهر ( وطباع الجزء الآخر ) ( الخارج الموافق لها في الماهية ) بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام

( حسن جلي )

تبدل وجود الهيولي وتشخصها اذا المفروض أن الاحوال المذكورة أعني الوحدة واخوانها لازمة لوجود الصورة وعارضة لها أولاً وبالذات بخلاف الهيولي كما ذكرنا حينئذ لا يلزم أن يكون للهولي هيولي أخرى هذا هو الكلام اللائق بما هو المختار عندهم وقوله لافعل لها الفعل ههنا هو ما يقابل القوة لاما هو بمعنى التأثير كما يتوهم

( قوله لا تتغير اشكالها ومقاديرها ) أما تغاير اشكالها واختلافها كرية أو غير كرية أو اختلاف مقاديرها صغراً وكبراً ففيه تردد بينهم

( قوله من أن تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية ) يعني أن تلك الاجسام المفردة



المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية ( فيجوز ) حينئذ ( على ) الجزئين ( المتصلين )  
 المفروضين في جزء واحد ( ما يجوز على ) الجزئين ( المنفصلين ) أعني الجزء الذي قسم والجزء  
 الآخر ( من الانفصال ) الرفع للاتحاد والاتصال ( و ) يجوز أيضاً ( على ) المنفصلين ما يجوز على  
 المتصلين ( من الاتصال ) الرفع الاثنية والانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة في  
 الماهية فتكون مشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال أو في جواز قبولها  
 والاول باطل قطعاً فتمين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال  
 ( اللهم الا المانع ) خارج عنه ( وذلك المانع لا يكون لازماً لماهيته والا انحصر نوعه في شخصه )  
 واذا لم يكن لازماً ( فيمكن مفارقتها وعند فرض زواله يكون قابلاً للانفصال والاتصال )  
 بالفعل ( ويحصل المطلوب ) الذي هو اثبات الهيولى ( ومبناه ) أي مبنى ما ذكره ابن سبينا  
 ( كون الاجزاء ) التي هي تلك الاجسام الصغار ( متوافقة في الماهية ) كما أشرنا اليه ( وهو  
 ممنوع ) لجواز أن تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقتان في النوع  
 واستبعاد تركيب الماء المتشابه في الحس من أجزاء متخالفة الحقائق بأسرها مما لا يجدى في  
 أمثال هذه المباحث وان بنى الدليل على تسليم الخضم كان جدلياً لبرهانياً ( ثم نقول ) وعلى  
 تقدير تمامها ( قد يكون تشخص أحدهما مانعاً ) من ذلك القبول ( أو ) تشخص ( الآخر

### ( حسن جوابي )

في الجسم المتشابه الاجزاء كالماء كانت متوافقة في الماهية النوعية عند هذا القائل لافي سائر الاجسام المركبة  
 مطلقاً كالمعادن فان تلك الاجسام المفردة تكون ههنا متخالفة الماهية عنده أيضاً  
 ( قوله اللهم الا المانع ) وتوضيح المقام ان كل جسم منقسم بالقسمة الانفكاكية لا بد أن يحصل فيه قسمان  
 متميزان في الوجود والاتصال والانفصال الحاصلين بين الاقسام اما لنفس ماهية الجسم أو للازمله وعلى  
 التقديرين يلزم اتصال المنفصلين وانفصال المتصلين لان الاشتراك في الماهية يستلزم الاشتراك في اللوازم  
 والاحكام لان الواحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم الا أن يمنع من قبولها  
 مانع خارج عنه وذلك المانع لا يكون لازماً لماهيية الجسم والا انحصر نوعه في شخصه واذا لم يكن لازماً  
 فيمكن مفارقة المانع عن قبولها عنه وعند فرض زواله يصح تبدل كل من المتصلين والمنفصلين بالآخر  
 نظراً الى الطبيعة وذلك يستلزم جواز القسمة الانفكاكية فيحصل المطلوب  
 ( قوله قد يكون تشخص أحدهما مانعاً ) وهو تشخص الجزء المفرد الذي انتهى الانقسام اليه وقوله  
 أو تشخص الآخر شرطاً وهو تشخص الجزء الغير المفرد الذي لم ينته انقسامه بعدد

شرطاً له ) فلا يكون الجزء الواحد قابلاً للانفصال بين جزئيه المفرضين فيه اما لوجود المانع أو فقدان الشرط وهذا مدفوع بما مر من أن المانع من القبول لا يكون لازماً والا انحصر النوع في الشخص واذا لم يكن لازماً أمكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المطلوب (وربما) يفترض علي برهان الهيولي و (يقال الاتصال) هو الوحدة والانفصال ) هو (الكثرة وهما عارضان للجسم) خارجان عنه (فليكم بيان كون الاتصال جزءاً من الجسم) حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له (فانا من وراء المنع) أي نمنع كونه جزءاً منه (وهذا) الذي يقال (فيه التزام لثبوت أمر غير الاتصال قابل له) وللانفصال أيضاً (ويصير النزاع) حيثئذ (في كون الجسم ذلك القابل) وحده (أو مع هذا الاتصال) المقبول (ولاشك ان الصورة الاتصالية) أي الجوهر الممتد في الجهات الذي تبين بنى الجزء اتصاله في نفسه (أول ما يدرك من جوهرية الجسم) أي حقيقة بل هو الجسم في بادئ الرأي المعلوم وجوده بالضرورة (والذي يحتاج الى

(قوله ويقال الاتصال الخ) يعني أن اللازم من البرهان وجود أمر باق يقبل الاتصال والانفصال واتصال الجسم عدم انقسامه الى الاجزاء بالفعل وهو الوحدة والانفصال هو انقسامه اليها وهو الكثرة وهما عارضان للجسم بلا شبهة ولا يمكن أن يكونا جزئين له فلا بد لهما من بيان المراد بالاتصال ثم اثبات كونه جزءاً من الجسم حتى يتم التقريب ويثبت ان الجسم مركب من ذلك الامر القابل ومن الاتصال (قوله أي نمنع كونه جزءاً منه) فاللعنى المذكور عارض أو بمعنى آخر لا يقبله الجسم فضلاً عن كونه جزءاً منه

(قوله لثبوت أمر الخ) فيه ان ثبوت أمر قابل للاتصال بمعنى الوحدة لكن لا يصير النزاع في ان الجسم ذلك القابل فقط أو هو مع الاتصال بهذا المعنى فانه لا يقول أحد ان الوحدة جزء من الجسم فالوجه ترك هذه المقدمة والاكتفاء بما بعده

(قوله ولاشك ان الصورة الخ) يعني المراد بالاتصال هو الجوهر الممتد ولاشك في ثبوته بعد نفي

(قوله أي الجوهر الممتد في الجهات التي ثبت بنى الجزء اتصاله في نفسه) فلا عبرة بما توهم من أن كون الاتصال جوهرراً أو جزءاً من الجسم ظاهر البطلان اذ لا تعقل منه الا ما يقابل الانفصال وهما ههنا متفارقان على الجسم اذا تحققتهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وذلك لان المراد بالاتصال هو الجوهر الممتد المتصل الخ

(قوله بل هو الجسم في بادئ الرأي المعلوم وجوده بالضرورة) قيل ان الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري بما أنكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها أول ما يدركها كونها معلوم

الاثبات) بالدليل ( هو المادة ) المتصفة بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين أحدهما قابل والآخر مقبول ( فيصير النزاع ) في أن الجسم ماذا نزاعاً ( لفظياً ) لا فائدة فيه وأنت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهر آوراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور أنه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم وعمل للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه أفلاطون من أن آخر ما ننحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق الرد عليه أنه يلزم من ذلك ان يكون التفريق

الجزء وكونه من حقيقة الجسم فانه الجسم في بادي الرأي والذي يحتاج الى الاثبات هو المادة حتى يثبت كونه جزءاً من الجسم فاذا ثبت بقوله التفريق أمر آخر يكون القابل بالحقيقة حتى لا يكون التفريق اعداما بالسكينة ثبت كون الاتصال بمعنى الجوهر الممتد جزء وعدم كونه تمام الحقيقة

( قوله فيصير النزاع الخ ) الاولى تركه لان النزاع في وجود ذلك القابل أو عدمه في الجسم بعد الاتفاق علي ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة لا في ان الجسم ماذا هو

( قوله انما يصح الخ ) هذا يرد على تقرير الشارح حيث قال فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين الخ وأما علي ما قررناه فلا حدوث قلنا فاذا أثبتنا بقوله التعريف أمر آخر في الجسم حتى لا يكون التفريق الخ كما لا يخفى

( قوله ما ننحل اليه الاجسام ) المركبة

الوجود بالضرورة وانما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية أجيب بانه نزاع في ثبوت جوهر مشابه الامتداد والاتصال وفي كونه مدركاً بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الأمر واحد كما هو عند الحس أم لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم أم لا بل يشتق الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال والامتدادات العرضية أعني المقادير فهي التي أنكروا المتكلمون وكثير من الفلاسفة أعني القائلين بأنها أمور عدمية لسكونها نهايات وانقطاعات

( قوله انه يلزم من ذلك ) أي يلزم من كون الجوهر المتصل حقيقة الجسم أن يكون التفريق اعداما للجسم بالسكينة لكن يتوجه عليه انه يجوز أن يكون الاتصال والوحدة ونحوهما أموراً ثابتة لكم المسمى التعليمي أولاً وبالذات وللجوهر المتصل ثانياً وبالعرض فلم يلزم من ذلك أن يكون التفريق اعداما للجسم بالسكينة فان هذه الامور لازمة للجسم التعليمي لالوجود الجوهر المتصل كما زعمتم ثم انه يمكن توجيهه هذه المناقشة على ما يذكر فيما بعد أيضاً من قوله وكيف يكون الواحد بالشخص واحداً تارة الخ وعلى ما يذكر بعد ذلك أيضاً من قوله ولا شك أن الجوهر المتصل الواحد اني ليس باقياً

اعداً للجسم بالكلية وإيجاداً لقسمين آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتي تحقيقه  
 (وهنا سؤال يستصعبه بعض و) ذلك السؤال (هو ان الاتصال اذا كان جزءاً للجسم)  
 كما زعمتم (فبزواله) الذي هو الانفصال (تعدم هوية الجسم) لانتهاء الكل بانتفاء جزئه  
 (فلا يكون الجسم قابلاً له) أى لزواله أعني الانفصال (واذا كان الجسم) قابلاً لزواله كما  
 ادعيتموه أيضاً فلا بد ان (يبقى مع زواله) واذا بقي معه (فليس هو) أى الاتصال  
 (جزءاً للجسم) والحاصل ان كون الجسم قابلاً للانفصال الذي هو زوال الاتصال  
 ينافي كون الاتصال جزءاً له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين (وظن)  
 المستصعب (ان ذلك) السؤال (مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال) أى

[ قوله كما زعمتم ] حيث قلتم ان هذا الاتصال ليس تمام حقيقة الجسم  
 (قوله والحاصل الخ) في شرح المقاصد ان كون الاتصال جزءاً من الجسم ينافي كونه قابلاً للاتصال  
 والانفصال لان الاول يستلزم الجسم عند زول الاتصال والثاني يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل  
 مع المقبول فيثبت بتوجه ان يقال لو كان الاتصال جزءاً وقد قلتم بحصة الملزوم انتهى وهذا التقرير يشعر  
 بأن السؤال المذكور معارضة في المقدمة اما في مقدمة ان الاتصال جزء من الجسم أو في مقدمة ان الجسم  
 قابل للانفصال وتقرير الشارح يدل على انه نقض لبرهان الهبولي باستلزامه المحال

[ قوله فيما ذهبتم اليه ] أى في الاستدلال الذي ذهبتم اليه

[ قوله أعني اجتماع المتنافيين ] لان كل واحد من مقدمتيه يستلزم نقيض الاخرى وهو أظهر كما لا يخفى  
 (قوله وظن المستصعب) لا يخفى ان ارجاع ضمير ظن الى المستصعب مما لا وجه له لانه اذا كان ظنه  
 هذا السؤال مغالطة فكيف استصعبه وهو أو هن عنده من نسج العنكبوت فالصواب أن يقيّد بصيغة  
 المجهول أو بصيغة المصدر مع التنكير للتحقير أى ظن حقير لا يعاب به من قيل ان بعض الظن اثم وعلى  
 هذين التقديرين يكون اشارة الى تزييف الجواب وعندى أن الضمير راجع الى المستصعب ولفظ ذلك  
 اشارة الى دليل الهبولي

(قوله وظن ان ذلك الخ) وفيه بيان موجبة استصعابه وحاصله أن المستصعب ظن ذلك الدليل مغالطة  
 انشأت من اشتراك لفظ الاتصال بين المعنيين أعني الجوهر الممتد في نفسه الذي ثبت بعد نفى الجزء  
 لا يزول عن الجسم أصلاً حتى يثبت زوال وجود جزء آخر والمعنى الآخر أعني الامتدادات الثلاثة التي  
 تبدل بقاء الجسمية بشخصها كما في الشمعة المتبدلة اشكالها ليس جزءاً منه فلا يقتضى زواله وجود جزء  
 آخر للجسم سوى الجوهر الممتد وهذا هو اعراض الاشراقين على دليل اثبات الهبولي كما هو منصوص

(قوله وهنا سؤال الخ) ولعل هذا السؤال جمل نقضاً اجمالياً باستلزام الدليل المذكور محالاً وذلك

المحال هو اجتماع المتنافيين كما بينه

لفظه (يقال للصورة) الجوهرية (التي بها) للجسم (قبول الامتدادات الثلاث وهو أمر لا يزول عن الجسم) بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال هذه الصورة عنه (و) يقال أيضاً (لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزءاً للجسم) لانه عرض فلا يكون مقوماً للجوهر (بل عارضاً له) فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم بشكل مختلف المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهرى اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا تبقى الكمية المعينة وأيضاً اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لهما متصف بهما فلا تثبت الهيولى فاذا ذكره ليس جواباً للسؤال (وجوابه) الحق (ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس

### (عبد الحكيم)

في شرح حكمة الاشراق والحاصل ان الجوهر الممتد هو حقيقة الجسم والمتوارد عليه انما هو المقادير المختلفة يتبدله أى يتبدل الجسم فان المقدار ليس مشخصاً للجسم بدليل بقاء الشمعة المعينة مع تبدل المقادير وليس هذا اعترافاً بالهيولى كما زعمه بعض القاصرين فان هذا الجوهر الممتد متصل في نفسه والهيولى ليست في نفسها كذلك قال في شرح المقاصد والانصاف ان انفصال الماء في المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر فان الباقي في لبن هو الماء بحقيقته وان تبدل في هوية الاجزاء منها انتهى والصواب أن يقول وان تبدل في هوية عوارضه من الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة فان تبدل الهوية يستلزم انعدام جوهر وحدوث آخر

(قوله لان الانفصال الخ) وكذا الوحدة والكثرة فان تبدل الهوية يستلزم انعدام العرض هذا الاعتراض لا ورود له على ما قررنا لان الانفصال انما ينافي الاتصال الجوهرى لو كان الاتصال العرضى من مشخصاته نعم انه يستلزم مقدارا ما وليس شئ من المقادير المعينة من مشخصاته وهذا كما قال اصحاب الهيولى أن هيولى العناصر مع وحدته الشخصية منكثرة بحسب الصور والمقادير المعينة فالنزاع بين الفريقين راجع الى أن الاتصال العرضي المعين من مشخصات الجوهر الممتد أولاً فان كان فرداً له يستلزم زوال اتصال الجوهر المعين فلا بد من جزء آخر باق في الحالين حتى لا يكون التفريق اعداماً بالكلية وان لم يكن فلا حاجة الى اثبات جزء آخر سوى الجوهر الممتد

(قوله وأيضاً اذا اقتصر الخ) هذا الاعتراض انما يرد اذا جعل قوله ظن الخ جواباً لسؤال وأما على كونه من تمة السؤال فهو عين مقاله الظان كما لا يخفى  
(قوله وجوابه الخ) خلاصة الجواب ان المراد بقولنا انه قابل للانفصال القبول من حيث الظاهر

معناه ان شخصا من الجسم باقيا) على هويته الشخصية الاتصالية (يتوارد عليه اتصال واحد (تارة واتصالان) آخران تارة (أخرى) فانه غير معقول كما ترى (وكيف يكون الواحد بالشخص واحداً تارة واثنين أخرى بل مرادنا ان ثمة أمراً يستحفظ الماهية الجسمية) دون الهوية الشخصية (معلوم البقاء في الاحوال) الطارئة على الجسم من الاتصال والانفصال المنة قبين عليه (وتوارد عليه الهويات) الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان أو أكثر (فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة) للاتصال والانفصال (و) هو مغاير للهويات التي تجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة) على تقدير كونه واحداً متصلاً في نفسه (اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية) الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل أصلاً (حتى صار شخص واحد أشخاصاً متعددة) أي زال شخصه كان متصلاً اتصالاً واحداً وحصلت أشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير (وثمة أمر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال) واحد (وتارة لاتصالات متعددة) الدليل على ان ثمة أمراً باقياً هو أنه (ليس نسبة هذه الاشخاص) التي في الكيزان (الى ذلك الشخص) الذي كان في الجرة) كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال تلك (الهوية) الشخصية (لابزوال جزء وبقاء جزء) آخر (بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان الامر) كذلك (بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولاشك ان الجوهر المتصل الواحداني ليس باقياً فالباقي جوهر آخر يجب أن لا يكون في نفسه متصلاً ولا منفصلاً ولا واحداً ولا كثيراً كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائماً بذاته لكان التفريق اعداماً له بالكلية وهذا الذي قررته في اثبات الميولي

بان يطرأ عليه الانفصال والمراد بقولنا والاتصال لا يقبل الانفصال القبول من حيث الحقيقة بان يتصف به فلا تنافي بين المتقدمين

(قوله نسبة هذه الخ) الانصاف ان ماء الكيزان معينة بالجزء لا اختلاف بينها الا بحسب المقادير والوحدة والكثرة

[قوله فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة) وأما عند القائلين بالجزم فالامر المستحفظ للماهية الجسمية هي الجواهر الفردة فانها باقية في الاحوال ويتوارد عليه الهويات بحسب المقادير التي هي الاتصالات

هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفصال فقال ﴿ تنبيه ﴾ ( وربما قالوا ) في اثبات الهيولى ( الجسم له قوة وفعل ) وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجودة بالفعل ومن حيث أنه مستعد لأعراض كثيرة متصف بالقوة ( والبسيط لا يكون كذلك ) لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضي قوة وفعل لا متنازع اجتماعهما فيه وهو مردو لجواز أن يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شئ واحد ألا ترى ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعاً ( وربما استعانوا ) في اثبات الهيولى ( بالتداخل والتكاثف ) الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم أمر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من

( قوله الجسم له قوة وفعل الخ ) في الشفاء الجسم من حيث هو جسم له صورة جسمية فهو شئ بالفعل ومن حيث هو مستعد أى استعداد شئت فهو بالقوة ويكون الشئ من حيث هو بالقوة شيئاً هو بالفعل شيئاً آخر فتكون القوة للجسم لامن حيث له الفعل فصورة الجسم مقارن شيئاً آخر في انه صورة فيكون الجسم جوهرأ مركباً من حيث شئ عنه له القوة وبين شئ عنه له الفعل فالذى له عنه الفعل هو صورته والذي له عنه القوة هو مادة له وهو الهيولى ولا يخفى سقوط بحث الشارح اذ لا تعرض في هذا التقرير على ان الواحد لا يقتضي قوة وفعل بل انه لا يكون الشئ من حيث هو بالقوة شيئاً من حيث هو بالفعل شيئاً آخر وهذه المقدمة بديهية

( قوله ألا ترى الخ ) في الشفاء ولسان أن يستدل ويقول فالهيولى أيضاً مركبة لانها في هيولى وجوهر بالفعل وهو مستعدة أيضاً فيقول أن جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئاً آخر الا انه جوهر مستعد لتكثف والجوهرية التي لها ليس يجملها بالفعل شيئاً من الاشياء بل بعدها أن يكون بالصورة وليس معنى جوهرية الا انها ليس في موضوع فالاثبات منهما هو انه أمر وأما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيناً بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشئ بالفعل شيئاً للهيولى بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصل انه مستعد لكل شئ وصورة التي بطن له وهي انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة الهيولى يكون لها بالفعل وحقيقة أخرى يكون بالقوة الا أن يطراً عليه حقيقة من خارج فيصير ذلك بالفعل ويكون في نفسها وباعتبار ذاتها بالقوة انتهى فكونها موجودة طراً عليها من خارج وأما في ذاتها فهي استعداد محض

[ قوله هو مسلك الانفصال ] كانه اقتصر على الانفصال لكونه عمدة في اثبات المطلوب دون الاتصال وكذا مسلك الانفصال

( قوله لا متنازع اجتماعهما فيه ) فلا بد أن يقوم بأمر بفعلهما لثلا يلزم ذلك ولا يلزم أيضاً كون التعريف اعداما له بالكلية تدبر



غير انضمار شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعلق للمقدار الا انها لا تستلزم مقداراً مخصوصاً فجاز أن تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود أمر آخر (والسكون والفساد) أي وربما استعانوا بهما أيضاً اذ لا بد فيهما من أمر يخلع صورة ويلبس أخرى وهو الهوى وفساده ظاهر لان المتبدل في السكون الفساد هو الصور النوعية فجاز أن يكون القابل لها خلوها ولبسها هو الصورة الجسمية على اننا نقول وجود هذه الامور التي استعين بها مبنى على وجود الهوى فيلزم الدور (والمتعمد) عند المتكلمين (في نفي الهوى انها) على تقدير وجودها (اما) أن يكون (لها حصول في الحيز أولاً) يكون (فان كان) لها حصول فيه (فاما) ان يكون ذلك الحصول (على سبيل الاستقلال بجسم) أي فالهوى جسم لان المنحيز بالذات لا بد أن يكون جوهرًا ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وأيضاً فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف تحمل فيها وأيضاً ان احتاجت الهوى الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها (أولاً) يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية (فالهوى) حينئذ (صفة حالة في الجسمية) تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم (والا) أي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالاً ولا تبعاً (فلا تختص الجسمية بها) اختصاصاً ناعناً لها (لانه) أي لان ما لا تحيز له أصلاً (أمر معقول محض) لا تماق ولا اختصاص له بحيز قطعاً فكيف يتصور

(قوله فيلزم الدور) فيه انه يجوز أن يكون وجود تلك الامور مبنيًا على وجود الهوى والعلم بوجود الهوى مستفاداً من العلم بوجودها كحال سائر المعلولات بالنسبة الى عللها تحقيقه الوجود (قوله فكيف تحمل فيها) ولانه يلزم تداخل الممتد وقال الامام فانه يلزم اجتماع المثليين ويرد عليه منع التماثل

(قوله فالهوى صفة الخ) اذ لا معنى للحلول الا التبعية في التحيز

(قوله فكيف يتصور الخ) لانه يلزم تحيزه ولو تبعاً

[قوله فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف تحمل فيها] وجه عدم حلولها فيها هو انه حينئذ يلزم اجتماع المثليين أو الترجيح بلا مرجح وكلاهما محالان ويمكن منع لزوم شيء من هذين المحالين فان مشاركة الهوى والصورة في أمر عرضي وهو أن يكون كل منهما جوهرًا ممتدا في الجهات لا يقتضي مماثلتهما في الحقيقة حتى يلزم حينئذ اجتماع المثليين أو الترجيح بلا مرجح وقوله لانها مثلها هو في حيز المنع كالا يخفى

حلول الجسمية المنحيزة بالذات فيه وقد يجاب باننا لانسلم انها لو كانت منحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتماد حلوله في الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهوى لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لصفة لها (وقد يقال) في نفي الهوى وابطال تركيب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين) كما ذكرتم (لزم من تعقله تعقلها) ولم يحتاج في ثبوت شيء منها له الى برهان (واللازم باطل) فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهوى ونحتاج في اثباتها الى البرهان (والجواب منع تعقل حقيقته) يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم مقولة بالكنه وهو ممنوع (المقصد الثامن) في تفريعات لهما على (وجود) (الهوى) أحدها اثبات الهوى لكل جسم) وانما احتيج الى هذا الاثبات (اذ تلك الحجة) التي هي المعمول عليها في اثباتها أعني مسلك الانفصال كما عرفت (لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل) كالمنصريات (ولعل بعض الاجسام لا يقبلها كالفلكيات) على رأيهم فلا بد لاثبات الهوى فيها من بيان آخر (فقال ابن سينا طبيعة الاتصال) أي الصورة الجسمية المنصلة في نفسها

(قوله وقد يجاب الخ) مبنى الجواب أن الحلول عبارة عن الاختصاص الناعت فليس يلزم من تحيزها بالاتصال أن تكون العناصر للصورة الجسمية الخ يريد أن الجسمية أعني الامتداد الجوهرى من حيث هو امتداد جوهرى لا يخالف جسمية أخرى الا باعتبار أمور خارجة عنها منضمة اليها في الخارج لا باعتبار أمور متحد معها في الوجود الخارجى كاتحاد الفصول بالجنس لان الجسمية موجودة في الخارج أثبت وجوده بعد نفي الجزء وما في حكمة من غير أن يلاحظ معا أمر آخر بل يحتاج في ثبوته لامر يعتبر معها الى الاحتجاج بالصورة النوعية والاعراض

(قوله فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير الخ) وهذا كما قالوا ان قبول الشيء القسمة بالتبع قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في اللون الحال في السطح وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه كما في الصورة الجسمية التي كانت محلا للمقدار الذي هو القابل للقسمة بالذات فالصورة الجسمية تكون قابلة للقسمة بتبعية المقدار الحال فيها حيث

(قوله وقد يقال في نفي الهوى الخ) هذا منقوض بكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تنجز فانا نعقل الجسم ونحتاج في اثبات تلك الاجزاء الى البرهان كما لا يخفى

(لجميع) أى لجميع الاجسام طبيعة (واحدة) نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية أخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة أو هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية أمر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلاً موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية للمتمازة عنها في الوجود بخلاف المقدار فانه أمر مبهم لا يوجد في الخارج مالم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطأ أو سطحاً مثلاً وكل ما كان اختلافه بالخارجات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (فاذا ثبت احتياجه) أي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية (الى المادة) في الاجسام العنصرية لكونه حالاً فيها (امنع قيامه بنفسه) في شيء من الاجسام (والا) أي وان لم يمنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلاً (كان) ذلك الاتصال الجوهرى (في حد ذاته غنياً عن المحل والغنى عن المحل لا يحل فيه) أصلاً (وبالجملة فالحقيقة الواحدة) النوعية (لا تختلف لوازمها) ومقتضياتها (فتكون) بالنصب على أنه

(قوله بخلاف المقدار) أي بخلاف الماهية الجسمية كالمقدار مثلاً وانما لم يمثل بالمقدار لكونه أشد

مناسبة للجسمية

(قوله لا يوجد في الخارج الخ) تفسير للمبهم يعنى لا يجوز أن يوجد مقدار ثم يتبعه انه يكون خطأ أو سطحاً كالصورة الجسمية مع سائر الامور التي يعتبر معها بل لابد من انضمام أمر آخر يكون متحداً معه في الخارج حتى يصير خطأ أو سطحاً ثم يوجد في الخارج وكذا الحال في كل طبيعة جسمية اذا لاحظها العقل في نفسها لا يحكم بوجودها في الخارج مالم يعتبر معها الفصل بحيث ينضم فيه ويحد معه في الجمل والوجود

(قوله ومقتضى الطبيعة الخ) بخلاف الطبيعة الجسمية فانه يجوز أن يختلف أنواعها بأمور لها ذاتها (قوله فاذا ثبت) فان قيل لم يثبت احتياج الصورة لاجل ذاتها بل لقبولها الانفصال ويكون الاحتياج الى المادة مقتضى ذاته قلت قبول الانفصال واسطة في التصديق بالاحتياج وليس بواسطة في الثبوت والا لكان ثبوت الهيولى للاجسام متأخراً عن قبول الانفصال فتدبر فانه دقيق

(قوله كان ذلك لاجل أن هذه حارة الخ) المقصود هنا دعوي الحصر أي لم يكن ذلك الا لاجل ان هذه حارة وتلك باردة الخ وسيجيء في الجواب منع الحصر ان شاء الله تعالى ثم ان قوله هذه حارة الخ اشارة الى تخالف الجسمين بالصفات العارضة وقوله وهذه لها طبيعة عنصرية الخ اشارة الى تخالفهما بالصورتين النوعيتين المقارنتين لهما الخارجتين عنهما

جواب النفي (قائمة بذاتها تارة وبغير أخرى كما لا تكون جوهراً مرة وعرضاً أخرى) أي كما أن انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه أن لا تكون تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة أخرى (والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي) أي لا نسلم أن الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية (وذلك مما لا سبيل إلى إثباته) فان ما ذكرتموه من اختلافها بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقاً أمر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها إلا بأن يتنوع بفصول مقومة لها أو بحد تنوعها ينضم إليها أمور خارجة عنها فلم قلتم انها ليست كذلك (وان سلم) أن الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية (فقد) يجوز أن يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه أخرى ولا محذور في ذلك وقد (لا يكون الشيء محتاجاً لذاته) إلى محل (ولا غنياً لذاته) عنه (بل يعرض كل منهما له عن علة) فلا يلزم أن يكون الغني بذاته عن شيء حالاً فيه ويمكن أن يدفع هذا بأنه لا واسطة بين الحاجة والغني الذاتيين فان الشيء إما أن يكون لذاته محتاجاً

(قوله أي لا نسلم ان الطبيعة الخ) هذا المنع مدفوع لان المقصود ان الجسمية من حيث هي جسمية أي امتداد جوهري طبيعة نوعية لكونها موجودة في الخارج من غير اعتبار أمر آخر متحد معها بل انما يعتبر من حيث جسميته إلى المادة في العنصریات كانت كذلك في الكل في الشفاء أما الصورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لاختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على أنها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز إذا أن تكون جسمية محتاجة إلى مادة وجسمية غير محتاجة إلى مادة والواحق الخارجية لا يعينها محتاجة إلى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة إلى المادة انما تكون للجسمية ولكل ذي مادة وصورة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لاحقة فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة انتهى ولا يخفى انه كما يندفع بهذا البيان منع كونها طبيعة نوعية لا احتياج فيه إلى اثبات عدم الوسطة بين الاحتياج في الغني الذاتيين فانه استدلال بان مقتضى الطبيعة النوعية لا يتخلف عنه فلا يتخلف الاحتياج عنها في جسم من الاجسام سواء كان بينهما واسطة أولاً فتدبر حق التدبر يظهر لك الحق الصريح

(قوله فان الطبيعة الجسمية مطلقاً الخ) هذا مكابرة فانه بعد نفي وجود الجزء وما في حكمه ثبت

(قوله بأنه لا واسطة بين الحاجة والغني الذاتيين) ولعل المصنف أراد بكون الشيء محتاجاً لذاته إلى محل أن يكون ذلك الشيء مقتضياً لذلك المحل وأراد بكون الشيء غنياً لذاته عن المحل أن يكون هو لذاته مقتضياً لعدم الحلول في ذلك المحل فبان أنه يتصور أن يكون بين الاحتياج والغني واسطة فقوله والمستغنى في حد ذاته عن محل يستحيل حله فيه ممنوع أيضاً في الوسطة التي لم تكن مقتضية لذاتها الحلول ولا

الى محل أولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للفنى سوى عدم الحاجة والمستغني في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه ( وأما النقض بالطبيعة الجنسية ) بأن يقال الحيوانية مثلاً طبيعة واحدة مع أن لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضى في الانسان ما لا تقتضيه في الفرس ( فقد عرفت جوابه ) حيث نهبناك على أن الجنس أمر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصيله بفصل يعينه وهما متحدان بحسب الخارج في الجملة والوجود فالطبيعة الجنسية في الخارج حقيقة مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها \* ( نأيتها ) أي ثانی تفريمات الهیولی ( ان الهیولی لا تخلو عن الصورة ) أي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقاً وذلك ( لوجوه \* الاول الهیولی المجردة ) بالفرض عن الصورة ( اما اليها اشارة فتكون ) الهیولی حينئذ ( جسماً أو ) أمراً حالاً ( في جسم لا متنازع

وجود جوهر لا مفصل فيه والمبهم لا وجود له في الخارج نعم لمفهوم المأخوذ منه في العقل أعنى الجوهر القابل للإبعاد الثلاثة جلس مبهم يحتاج الى انضمام فصل ينوعه لكن في الصورة الجسمية التي كالمادة لا التي كما نص عليه في الشفاء

( قوله يستحيل حلوله فيه ) أي بالنظر الى ذاته فلا يرد انه في حد ذاته يجوز أن يحل لعارض انما المستحيل حلول الامر الذي يقتضي ذاته الفناء وما قيل انه اذا كان في حد ذاته مستغنياً فلا بد لاستغناؤه من علة وهي ذاته اذ الفرض انه مستغن في حد ذاته فيه ان الاستغناء لسكونه عديمياً يكفيه عدم علة الاحتياج

( قوله ان الهیولی ) أي هیولی الاجسام نص عليه في الشفاء وسيجيء في كلام الشارح أيضاً ( قوله مطلقاً ) أي لا قبل حلول الجسمية ولا بعدها فان قيل بعد ما ثبت ان الهیولی في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة كل ذلك بواسطة الجسمية ظهر امتناع وجودها بدون الصورة لا متنازع وجود شيء لا يكون واحداً ولا كثيراً قلت قد عرفت ان المنفى عنها قبل الصورة الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية وأما وحدتها في ذاتها فهي ثابتة لها في جميع الاحوال

( قوله وذلك الخ ) الاظهر الاخصر أن يقال لانها ان كانت مشاراً اليها بالاستقلال كانت جسماً أي جوهرأ ذا حجم وان كانت بالتبع كان حالاً في الجسم سواء كانت نقطة أو خطأ أو سطحاً أو جسماً تعليمياً أو غيرها لا متنازع الجوهر الفرد وما في حكمه فلا يكون جوهرأ فرداً ولا خطأ ولا سطحاً ولا أمراً حالاً في في أحدها وهذا على تقدير الاغراض عن جوهريته فالواجب الاكتفاء على كونها جسماً واما ما ذكره

عدم الحلول في الحل والى القول بان الحلول يقتضى الاحتياج الذاتي فمنوع أيضاً تدبر

الجوهر الفرد) وذلك لأنها اذا كانت ذات وضع أى قابلة للإشارة الحسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسماً أى صورة جسمية لأنها الجسم في بادىء النظر كما مر وان لم تنقسم أصلاً كانت جوهرًا فرداً وان انقسمت في جهة واحدة أو في جهتين فقط كانت خطأ أو سطحاً لا جوهرياً لأنهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضياً فتكون الهيولى حينئذ أمراً حالاً في الجسم لا محلاً للصورة الجسمية هذا خلف (والا) أي وان لم يكن إليها إشارة بأن لا تكون متحيزة لا أصالة ولا تبعاً ولا شك أنها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام (فاذا حصلت فيها الصورة) الجسمية (فاما) أن تحصل معها (في جميع الاحياز والمظاهر أولاً) تحصل (في شئ منها أو) تحصل (في بعضها) دون بعض (و) الاقسام (الثلاثة باطلة فالاولان) باطلان (ضرورة) لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحاملة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن أن يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين أو أكثر (والاخير) باطل (لعدم التخصص) بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزاً مطلقاً لا معيناً (فان قيل لعل صورة نوعية) تحل في الهيولى مع

الشارح ففيه اختلال لانه ان قيد الإشارة الحسية بالاستقلال لا يصح قوله لا جوهرياً بل عرضياً وان لم يقيد لم يصح كانت جسماً أى صورة جسمية لجواز أن يكون جسماً تعليمياً (قوله بل عرضياً) الظاهر انه اضرب عن قوله جوهرياً أى بل خطأ أو سطحاً عرضياً وفيه انه يجوز أن يكون نقطة فلا بد من التعرض له الا أن يقال بل أمراً عرضياً فيشمل النقطة أيضاً بل ههنا فان الاضرب عن باطل الى باطل لاعمى له والصواب أن يقال وما لم يتقدم أصلاً أو انقسمت في جهة أو في جهتين كانت نقطة أو سطحاً لا متنازع الجوهر الفرد وما في حكمه

(قوله فتكون الهيولى حينئذ أمراً حالاً الخ) أي صورة جسمية نبه بذلك لانه اللازم من كونها منقسماً في الجهات الثلاث لا كونها مركبة من الهيولى والصورة

(قوله والمظاهر) وهي خصوصيات الانواع والاصناف والاشخاص

(قوله في مكانين) انظر في حيزين

(قوله لعل صورة الخ) أجيب بأن ينقل الكلام الى خصوصية تلك الصورة النوعية

(قوله لعدم التخصص) وسيجىء النع الوارد عليه فيما بعد في قوله وقد يقال جاز أن يقارن الهيولى

صورة أى صورة شخصية مثلاً

حلول الصورة الجسمية فيها فهي (تخصيصها) بمحيز معين (وأيضاً ينتقض) ما ذكرتم (بالجزء المعين من الارض) ومن سائر العناصر السككية (واختصاصه بمحيزه) المعين (بلا تخصيص) يقتضيه فان نسبة أجزاء العنصر السككي الى أجزاء حيزه على السواء مع أن كل واحد من أجزائه حاصل في حيز معين (قلنا الصورة النوعية) وان عينت موضعاً كلياً لكن (نسبتها الى جميع أجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيصه بمحيزه) المعين من أجزاء حيز الكل فان الميولي الجسمة مع تلك الصورة النوعية اما أن تحصل في كل واحد من تلك الاجزاء أو في بعضها أو لا تحصل في شيء منها والكل باطل وقد يقال جاز أن يقارن الميولي صورة أخرى أو حالة من الاحوال تعين لها بعض أجزاء المكان السككي وأيضاً قد تكون الميولي المجردة هيولي عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص أجزاء ذلك العنصر بأمكنتها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا تقتضى مكاناً وأيضاً جاز أن يفرض هناك حالة مخصصة للأجزاء بوضع معين (والجزء من الارض انما يختص بمحيزه) المعين الذي هو فيه (لكون مادته قبل تلك الصورة) الارضية كانت (لها صورة) أخرى (مخصصة) لذلك الجزء (بذلك الحيز أو) مخصصة له بمحيز آخر انتقل (ذلك الجزء) منه بالاستقامة الى ذلك الحيز) والحاصل أن مخصص ذلك الجزء من الارض بمحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما في ذلك الحيز أو في حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على أقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوبة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لانهاية له كما هو مذهبهم (والجواب) عن هذا الوجه من الاستدلال (انه فرع عدم القادر المختار وأنه لا مخصص) بالحيز للمعين (الا الصورة) وما يتبهما من الاوضاع لكننا نقول أن الجسمية

(قوله اما في ذلك الحيز) كجزء من الهواء والهواء أخرج عن حيزه الطبيعي وحصل في جزء من الارض فان ذلك الجزء أوفى لها والاولية الناشئة من الصورة السابقة والاحوال العارضة لها أوفى أجزاء كجزء من الماء صار في احيزه الطبيعي أرضاً فالنقل الى قرب جزء من حيز الارض

(قوله فان قلت) جواب عن قوله فلا حاجة في التخصيص الخ وقوله وأيضاً جاز الخ تنتم لقوله قلنا تلك الاجزاء

(قوله على أقرب الطرق) كالاستقامة مثلاً



إذا حلت في الهيولى تخفصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى أوجد الجسمية فيها باختياره \* الوجه ( الثانى أنه يلزم له ) أى للمجرد الذى هو الهيولى ( فعل وقبول ) يعنى أن الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين أن الشئ الاحدى الذات يمتنع أن يتصف بالقوة والفعل معا فوجب أن تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هذا خلف \* الوجه ( الثالث ) لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزئين مثلا حينئذ نقول ( مادة الجزء و ) مادة ( الكل ان تجردتا ) معا ( فان كانتا واحدة ) بأن لا تزيد مادة الكل على مادة الجزء ( فالشئ مع غيره كهولا معه ) وذلك محال ( والا ) أى وان لم يكونا واحدة ( كان المحمول ) المركب من مادتي الجزئين أعني مادة الكل ( زائداً ) على مادة الجزء ( فثم مقدار ) باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان ( وصورة ) جسمية لان الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية ( كما مر ) فلا تكون الهيولى مجردة ( وقد عرفت ما فيهما ) أى هذين الوجهين من الفساد أما في الثانى فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شئين وأما في الثالث فلأن الهيولى في نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما تتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية ( فلا نكررها \* ثالثاً ) أي ثالث التفاريع ( ان الصورة ) الجسمية أيضاً ( لا تخلو عن الهيولى لوجوه ) ثلاثة \* ( الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى ) كانت اما مشاراً اليها أو غير مشار اليها ( فان كانت مشاراً اليها كان ) ذلك المشار اليه ( متناهي ) في جميع الجهات لتناهي الابعاد ( و ) كان أيضاً ( مشكلاً ) بشكل مخصوص

( عبد الحكيم )

( قوله بل لا تزيد الخ ) يعنى ان المراد الوحدة في المقدار وهي المساواة لان الهيولى لا تخلو عن الصورة هذا المطلب وان علم مما تقدم حيث ثبت أن الصورة بذاتها تقتضي حلول المادة وهو الوجه الثانى بعينه الا انه لما كان أصلاً تقدم العالم وغيره من المسائل جعلوه مطلباً برأسه حينئذ اذ في اثباته بالوجه الاول بيان احتياج الصورة الى المادة والشكل والتساوي ووجوب تناهيها وان الهيولى لا تحتاج الى الصورة المعينة ( قوله لكانت الخ ) هذا لا يجوزه العقل بعد ملاحظة انها امتداد جومرى فان الامتداد الجومرى لا يمكن وجوده بدون فراغ يشغله فلا بد ان يكون مشاراً اليه ( قوله فان كانت مشاراً اليها كان متناهي ) هذه قضية انفاقية لو لم يكن مشاراً اليها كانت أيضاً متناهية لان الثابت بالبراهين تناهى الابعاد سواء فرض مشار اليها أولا ( قوله كان المشار اليه ) اشارة الى وجه تذكير الضمير والخبر



لان الشكل كما عرفت هيئة شئ تحيط به نهاية واحدة أو أكثر من جهة احاطتها به فكل شئ متناه يلزمه أن يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة ( اما النفس الجسمية ) ولوازمها ( فكل جسم ) يجب أن يكون ( له ذلك الشكل ) العارض لمقدار مخصوص لا مشترك الاجسام كلها في الجسمية المقتضية له ( فيتساوى ) حينئذ ( الكل والجزء ) في الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال ( أولا ) لنفس الجسمية بل لسبب آخر ( فتكون ) الصورة المجردة ( قابلة لغيره ) أى لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له ( وما هو ) أى ليس قبول شكل آخر ( الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد أبطلناه ) بما مر من أن القابل لهما لا بد أن يكون مقارنا للهيولى ( وان كانت ) الصورة المجردة ( غير مشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد ) الجوهرى الممتد في الجهات الملزوم للامتداد العرضي ذهنا وخارجا ( ويمتنع أن يتصور ) هذا الامتداد ( بلا حيز ولا اشارة وأيضا فتكون ) الصورة المجردة على تقدير كونها غير

( قوله متناه ) أى في الجهات أوفى الجهتين لئلا يرد النقص بالخط

( قوله فكل جسم ) بسيطا كان أو مركبا

( قوله لا مشترك الاجسام الخ ) والمفروض أنها مقتضية للشكل والمقدار المخصوصين استقلالاً من غير

شرط أو رفع مانع

قوله [ فتساوى حينئذ الكل الخ ] أى الجزء الموجود في الخارج

( قوله وهو محال ) لانه لا يبقى الكل كلا ولا الجزء جزءاً

( قوله قابلة ) أى قصر الى ذاتها

( قوله الملزوم للامتداد الخ ) لفائدة في هذا الوصف الا ان يقال ان المشار اليه ماهو شاغل للحيز

والشاغل للحيز بالذات انما هو الامتداد ولذا يزيد ويتقص بالداخل والتكاثف فالامتداد انما هو مشار

( قوله من أن القابل لهما لا بد أن يكون مقارنا للهيولى ) بمعنى القابل لتواردهما وان كان على سبيل

البديل لا بد أن يقارن الهيولى اذ القابل لتواردهما بحسب الحقيقة هو الهيولى دون ذلك المقارن كما برهه

ظاهر العبارة نعم يكون فرد من افراد الصورة قابلا للاتصال وحده وفرد آخر منها قابلا للانفصال وحده

وهو الانفصال عن الآخر

( قوله لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد الجوهرى ) في هذا الحصر منع فانه لم

لا يجوز أن يكون الصورة تارة ذات وضع ممتدة في الجهات وتارة أخرى مجردة عن الهيولى غير ذات وضع

ولا بد لنفى ذلك من دليل

قابلة للاشارة (أمرأةقلياً محيضاً) لا تعلق له بجيز أصلاً (فيمتنع مقارنته للمادة) المتحيزة ولو  
تبعاً كسائر المجردات واعلم أن هذا الاستدلال يتم بأن يقال لو تجردت الصورة لكانت  
متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما للجسمية وحدها أو لسبب آخر فلا حاجة الى التعرض  
لكونها قابلة للاشارة أو غير قابلة لها بل هذا التردد مما جعل في الملخص دليلاً مستقلاً  
هكذا الصورة للمفارقة ان قبلت الاشارة فهي لا محالة في جهة ومختصة بمادة وان لم تقبل  
فهي غير الصورة التي تشير اليها حال كونها مادية (لا يقال هذا) الذي ذكرتموه من أن  
الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلاً مخصوصاً على مقدار معين وجب تساوى  
الاجسام حتى الجزء، والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار (ينقض بالفلك اذ شكله  
مقتضى ذاته) التي هي صورته النوعية (وجزؤه كشكله) في تلك الصورة النوعية (ولا يلزم  
تساويهما في المقدار والشكل) المخصوصين مما بل لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة  
والمتداوير أجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوى في المقدار وان كانت مساوية لها في  
الشكل الكرى (لانا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه) ومقداره  
(كشكله) بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما (لكن ثمة مانع) يمنع من التساوى في الشكل  
والمقدار جميعاً (وهو أن الكل حصل له ذلك الشكل) مع المقدار المخصوص بأن حلت

اليه لكونه ملزوماً للامتداد العرضي

[قوله فيمتنع] لانه يلزم تجرد المجرد ولو بالتبع

[قوله المتحيزة ولو تبعاً] أى يتبعه الصورة الجسمية المقدار

(قوله في جهة) أي في جانب وهو المكان من حيث وقوعه في احدي الجهات الست مختصة بمادة لانه

حينئذ يكون جسماً وكل جسم له مادة

[قوله فهي غير الصورة الخ] والكلام في تجرد الصورة المادية

[قوله وان كانت الخ] لكن الكلام في لزوم التساوى في المقدار والشكل المخصصين كما مر

(قوله لانا نقول الخ) حاصله أن الصورة النوعية لكل ذلك اقتضى المقدار والشكل المخصوص في مادة معينة

(قوله لكانت متناهية ومتشكلة) كلاهما ممنوعان لم لا يجوز أن تكون الصورة الجسمية بعدمفارقتها

عن الهبولى أمراً مجرداً غير مشار اليه أصلاً وكذا قوله ومختصة بمادة ممنوع أيضاً لا بد له من دليل وقوله

فهي غير الصورة يتوجه عليه المنع أيضاً بناء على ما ذكر آنفاً

(قوله فان الافلاك الخارجة) أى الخارجة المركزة عن مركز العالم على ما سيجى تفصيله باذن الله تعالى

الصورة الجسمية في المادة الملكية فاقضى لها صورته النوعية الحالة معها في تلك المادة مقداراً وشكلاً مخصوصين (فامتنع أن يكون للجزء) من الفلك (ذلك الشكل) والمقدار (والا لم يكن جزءاً) وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها أجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فانها قد تفرض مضلعة لا مستديرة وزعم أن المانع حصول الجزء المفروض بمقدار وجود الكل ورد بأن

وتلك المادة معينة في الحيز وان كان مقتضى متحققاً فيه بخلاف الصورة الجسمية وانما فرض مقتضية بانفرادها من غير مدخلية شيء آخر

(قوله ومنهم من وجه الخ) وفي الاشارات ولولزمه منفرداً بنفسه عن نفسه تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيآت التناهي والشكل فكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه الكلية وفسره الامام بما حاصله انه لو لزم لامتداد الشكل المخصوص حال كونه منفرداً عن المادة عن نفسه لزم استواء الاجسام في مقادير الامتدادات وهي هيئة التناهي ضرورة ان الاجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني فلو كان المقتضى للشكل المخصوص نفس الجسمية يوجب من استوائها في طبيعة الامتداد استوائها في مقادير الامتداد والشكل واما قوله لو كان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم فعناه أن جزء الجسم البسيط مساو لكل في الماهية فلو كان المقتضى للشكل الجسمية لكان الجزء مساوياً لكل في الشكل فعلى التقدير يرد النقض بالاجزاء الموجودة في الفلك كالحارج والتدوير فانها مساوية لكل في الصورة النوعية المقتضية لشكله المخصوص مع عدم استواء الاجزاء في الشكل والمقدار المخصوص وفسره المحقق العلوي بما حاصله انه لو كانت الجسمية بنفسها مقتضية للشكل المخصوص لزم تشابه الاجسام أي الصورة الجسمية أي اتحادها في المقدار والشكل ويلزم منه تساوي الشكل المفروض منها لكل لاي معنى انه يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه أصولها بعد الفرض بل بمعنى امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وصفهما بالفرض يستلزم رفعهما فعلى هذا التقدير نقض بالاجزاء المفروضة في الفلك فانها مساوية لكل في الصورة النوعية المقتضية للشكل المخصوص مع عدم امتناع فرض الكلية والجزئية والجواب على التقديرين الفرق بين الصورتين بأنه في صورة النقض المادة موجودة فالصورة النوعية المقتضية وان كانت متحدة في الكل والجزء لكن اختلاف القابل مانع عن حصول الشكل الكلي للجزء ومن امتناع فرض الكلية والجزئية وفيما نحن فيه الصورة الجسمية مجردة عن المادة المستقلة في

(قوله وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة الخ) هذا اشارة الى أن كل واحد من الافلاك الكلية جسم بسيط بمعنى انه لم يكن مركباً من الاجسام المختلفة الطباع نعم كان مركباً من اجسام هي أجزاء بالفعل مثل الافلاك الخارجة المركز أو التدوير أو التناهي لكنهم لم تكن مختلفة الطباع جميعاً اذ التماثل ليس لها صورة مغايرة لصورة الفلك الكلي على ما سيبيح تفصيله ان شاء الله تعالى

الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاء طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال وايضاً الجزئية مطلقة مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتأخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية (وأما الصورة) الجسمية (فلو تجردت) عن المادة (فلا تكون) هناك (الا الطبيعة) الجسمية (المشتركة) ولم يكن هناك سبب يقتضى كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف في أمر من الامور حتى في الكلية والجزئية (فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلاً عن اختلافهما بالشكل) فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور (ولكن لما منع أن يمنع أن الشكل) وتبدله (انما يكون بالاتصال والانفصال كما) ترى (في الشمعة) فانها (تتشكل بأشكال مختلفة من غير فصل) ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض

في اقتضاء الكل من تشابه ما يلزم المحال المذكورة واذا تحققت ما تلونا عليك ظهر لك ان كان النقض بالاجزاء المفروضة للفلك وأرادوا ان الرد الذي ذكره الشارح وهو مذكور في المحاكات غير وارد لان الاستدلال ايضاً كان يفرض جزء المفروضة للجسمية بان فرضها يستلزم رفعها فتدبر وأما قوله وايضاً الجزئية الخ فالجواب عنه ان اعتبار التأخر ليس لاجل ان له مدخلا في منع مساواة الجزء للكل بل لانه في الواقع كذلك لان الاجزاء المفروضة للبعيد لا تكون الا متأخرة بخلاف المركب وقد صرح به المحقق في شرحه

(قوله لما منع ان يمنع الخ) هذا انما يرد لو اريد بقوله هو أي الشكل آخر الا بالفصل والوصل في نفس الجسم أما لو اريد به وما هو أي تشكل الجسمية الا بفصل بعضها عن البعض فلا ورود له كما لا يخفى فان تعدد الاشكال في الامتداد الا باعتبار فصل بعضه ولولا لكان امتداد واحد

(قوله فلا تكون هناك الا الطبيعة الجسمية) الحصر ممنوع لم لا يجوز أن تكون الصورة الجسمية لذاتها مقتضية لمجموع عالم الاجسام شكلاً معيناً ومقدار معيناً مع ذلك يكون هناك أمر آخر مقارن للصورة الجسمية حال كونها مجردة عن الهيولى ويكون ذلك الامر سبباً للكلية والجزئية فان قيل حينئذ تكون الصورة قابلة لشكل آخر وذلك بالفصل والوصل بدون الهيولى وهو باطل قلنا ممنوع فان ذلك الامر لازم لوجود الصورة المجردة بعد تجردها وان لم يكن لازماً لما هيته كما مر

(قوله فليس يلزم من استناد الشكل الخ) لا يقال كل ما كان قابلاً للانفعال وتبدل الاشكال فهو قابلاً للاتصال والانفصال كما في الشمعة مثلاً لانا نقول لانسلم ان تبدل الاشكال لا يكون الا بالاتصال والانفصال فان ذلك محل النزاع بعد ولا يقال ايضاً كل ما كان قابلاً للانفعال المذكور فهو يمكن أن يكون قابلاً للاتصال والانفصال وان لم يكن قابلاً لهما بالفعل لان هذا الامكان ممنوع ايضاً

للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم ( ولا يجاب ) عن هذا المنع ( بأن ذلك ) أى قبول تبدل الاشكال ( يقتضى ) لا محالة ( القسمة الوهمية ) اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء ( وتقتضى ) القسمة الوهمية كما مر ( الى ) القسمة ( الانفكاكية ) ويلزم المحال المذكور لانا نقول لو كفى ذلك ( فى دفع المنع ) ( لاستنقل بالدلالة ) على المطلوب بأن يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد أبطلناه وعلى هذا ( فكان هذه المقدمات ) المذكورة فى دليلكم ( كلها ضائعة ) لا حاجة اليها ( ويمكن الجواب ) عن هذا الذى قلناه ( بأنه لا يتأفى حقيقة الكلام ) وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذى هو أقصر \* ( الثانى ) من الوجوه الثلاثة ( الصورة الجسمية لو ) خلت عن الهوىلى ( قامت بذاتها لاستغنت ) فى نفسها ( عن المحل فلا تحل فيه ) أصلاً لكنها حالة فيه فلا يجوز حلها عنه وقد عرفت جوابه \* ( انثالث ) من تلك الوجوه أن يقول على تقدير أن يجوز خلو الصورة عن المادة ( نفرض الشكل تفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها فان كان لا يتميز ثمة )

[ قوله تبدل الخ ] بل أصل الشكل اذا أحاطة الحدود لا يتصور فيما لا امتداد ويقتضى القسمة الوهمية أى فيها له طبيعة نوعية متعددة الافراد كما فيها نحن فيه  
[ قوله كما مر ] من أن حكم الامثال واحدة  
[ قوله وقد عرفت جوابه ] من أنه يجوز أن لا تكون محتاجة ولا مستعيرة  
[ قوله فان كان لا يتميز الخ ] فيه ان الكلية والجزئية باعتبار المادة فاذا فرضت الصورة منفردة عن المادة فلا كل ولا جزء ولا تعدد فيها ولا يلزم ان يكون الشيء مع غيره كهو لا معه فتدبر

( قوله عن هذا الذى قلناه ) أى قوله لانا نقول الخ  
( قوله وقد عرفت جوابه ) وقد عرفت أيضاً ما فى هذا الجواب من انه لا واسطة بين الاحتياج الذاتى الى المحل والغنى الذاتى عنه وقد عرفت أيضاً ما ذكرنا فى توجيه كلام المصنف  
( قوله نفرض الشكل تفارقه صورته ) المراد من الشكل ههنا المجموع المركب من الهوىلى والصورة وقوله صورته هذه الاضافة من قبيل اضافة الجزء الى الكل ومعنى مفارقة الصورة عن الكل هو ان تبقى الصورة بدون الشكل فتكون حينئذ مجردة عن الهوىلى وقوله قبل التجزئة وبعدها متعاقب بقوله تفارقه ثم ان امكان وقوع المجموع الذى فرضتم بموع فى هوية الصورة التى فرض كونها مجردة عن الهوىلى لا بدلائبته من دليل

بين صورة الكل وصورة الجزء ( فالشيء مع غيره كـهـولـا مـعـه وان كان ) بينهما تميز وقد  
عرفت ( في مباحث التعيين ) ( أنه لا تميز ) ولا تمدد ( بين الامثال أى بين افراد ماهية نوعية  
( الا بالمادة ) وعوارضها ( فهى ) أى الصورة الجسمية ( مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة  
عنها هذا خلف وقد عرفت ما فيه ) من أنه مبنى على عدم التقادر المختار وان تمايز الامثال  
معمل بالمادة وكلاهما ممنوعان ( فلا نكرره \* رابعها أى رابع تفريعات الهيولى وتركب  
الجسم منها ومن الصورة ( قد علمت ) في مباحث الماهية ( أنه لا بد ) في الماهية الحقيقية المركبة  
( من احتياج أحد الجزئين الى الآخر ) فقط أو احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه  
لا يلزم منه دور وحينئذ فلا بد بين جزئي الجسم من حاجة وأما كيفية تلك الحاجة ( فاعلم  
أن الهيولى ليست علة للصورة والا تم لها ) أى للهيولى ( وجود قبل وجود الصورة ) لان  
الدالة متقدمة بالوجود على معلولها لكننا قد بينا أن المادة لا تكون بالفعل الا بسبب الصورة  
لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساد فلا نعيده ( و ) أيضاً  
لو كانت الهيولى علة للصورة ( لاجتماع فيها ) أى في الهيولى ( القبول والفعل ) بالنسبة الى  
شيء واحد فانها حينئذ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه أنه مبنى على أن البسيط  
لا يكون قابلاً وفاعلاً معا وقد علمت ما فيه ( و ) أيضاً لا يجوز أن تكون الهيولى علة للصورة  
( لانها ) في حد ذاتها ( تقبل صوراً لا نهاية لها فلا تكون علة للمعينة ) أى لا تكون علة  
لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى أولى من حصول غيرها دفماً للتحكم  
بل ليس للمادة الا مجرد القبول وأما سبب حصول الصورة المعينة فيها فأسر آخر ( ولا  
الصورة ) أى وليس الصورة أيضاً علة ( للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج ) الصورة ( في وجودها  
اليها ) ويتجه على هذه العبارة أنه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة

( قوله في الماهية الحقيقية ) أى النصفة بالوحدة الحقيقية أى الوحدة في الخارج

( قوله ليست علة ) أى علة فاعلية

( قوله مبنى على ان البسيط الخ ) مع ان الهيولى ليست بسيطاً حقيقياً

( قوله ويتجه على هذه العبارة الخ ) فيه ان الثابت ههنا الاحتياج الى الفاعل والنفي فيما سبق الاحتياج الى القابل

( قوله فلا تكون علة للمعينة ) لم لا يجوز أن يكون علة للمعينة لانها بل بشرط خارج عن ذاتها منضم

اليها فلا يلزم التحكم وأما عدم كونها قابلاً وفاعلاً فقد عرفت ما فيه

( قوله ويتجه على هذه العبارة أنه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة ) ان المحتاج اليه لا بد أن يكون

فالاولى أن يقال فلا تكون علة لوجود محلها (و) أيضاً ليست الصورة علة للهوى (لأنها) أى الصورة (لا توجد الامع التناهي والتشكل) لماصر (والهوى متقدمة عليهما) لانهما من توابع المادة المتأخرة عنها وماع المتأخر متأخر كما أن ماع المتقدم، تقدم فتكون الصورة متأخرة عن الهوى فلا تكون علة لها ولا يخفى عليك أن الحكم بتأخر ماع المتأخر انما تظهر صحته في المعية والتأخر الزمانيين دون غيرهما (و) أيضاً ليست الصورة علة للمادة (للزوم انتفاءها) أى انتفاء المادة (عند عدم الصورة المعينة) يعنى لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تبديل وتزول عند ورود الانفصال والهوى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على أن الصورة المعينة ليست

(قوله فالاولى الى آخره) لأولية لان عدم كونها علة لوجوده، معللة باحتياجها في وجودها اليه وتأخرها عنه

(قوله ليست الصورة علة) أى فاعلة

(قوله انما تظهر الخ) وهما المعية وان كانت زمانية لكن التأخر ليس بزمني ولا يلزم أن يكون ماع الشيء زماناً متأخراً عما كان ذلك الشيء متأخراً عنه ذاتاً لعدم الاحتياج بينهما

علة للمحتاج فان معنى العلة هنا هو ما يحتاج اليه الشيء في وجوده في نفسه لكن الصورة لم تكن محتاجة في وجودها في نفسها الى المحل الذي هو الهوى والا يلزم أن تكون الصورة عرضاً لاجرها هف ثم لا يذهب عليك ان مثل هذه المماثلة يكون متوجها على ما يذكر فيما بعد من قوله وما مع المتأخر متأخر انخ فالاولى أن يقال هناك أيضاً وما مع المتأخر لا يكون علة متقدمة لما هو متقدم على ذلك المتأخر فعليك بالتأمل في تأويل العبارتين

(قوله انما تظهر صحته في المعية والتأخر الزمانيين) الظاهر أن كون الصورة مع التناهي والتشكل هو المعية الزمانية وليست عن معية ذاتية كما توهم فان التناهي والتشكل كيفيتان عارضتان للصورة بواسطة المقدار المتأخر عن الصورة ذاتاً فكيف يكونان مع الصورة معية فقوله لا توجد الامع التناهي والتشكل ممنوع ان أراد بالمعية المعية الذاتية وغير مفيد ان أراد بها المعية الزمانية اذ المقصود هنا هو بيان التأخر الذاتي هف ثم انه لو أريد بالمعية الذاتية أن يكون الشئان بحيث يكونان معا معلولي علة ثالثة أو يكونان معا علة لمعلول ثالث فان كانا معا مقيسين الى ذلك الامر الثالث فالظاهر هناك ان ماع المتقدم متقدم وما مع المتأخر متأخر بالنسبة الى ذلك الامر الثالث وان كانا مقيسين الى غير ذلك الامر الثالث فان لم يكن بينهما لزوم في الوجود أصلاً أو كان اللزوم من أحد الجانبين فقط فالظاهر هناك انه لا يلزم أن يكون ماع المتقدم متقدماً ولا ان يكون ماع المتأخر متأخراً وان كان اللزوم من الجانبين معا فان توقف ذات



علة لها ولا يازم من عدم علية الصورة الممينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لا بد أن تكون علة الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك إذا تم هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين ( حاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة تستحفظها بتواردها ) عليها ( اذ لو فرضنا زوال صورة ) عنها ( وعدم اقتران ) صورة ( أخرى ) بها ( عدمت المادة ) لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها ( فهي ) أي تلك الصور المتواردة عليها ( كالدعائم تزال واحدة ) منها عن السقف ( وتقام مقامها ) دعامة ( أخرى ) فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم ( وحاجة الصورة ) الى الهيولى ( في التشخيص ) والموارض اللازمة لتشخيصها ( اذ قد علمت أن

( قوله دل على الاحتياج الخ ) فيه ان بين العلة الموجبة والمعلول تلازما مع ان الاحتياج من أحد الجانبين فاصواب ترك هذه المقدمة وان يقال اذا تمهد ان كل واحد منها ليست علة فاعلة للآخرى حاجة الهيولى الخ

( قوله في بقائها ) أي وجودها المستمر في أصل الوجود أيضاً محتاجة اليها والعلة الفاعلية لها المبدأ بالتقاييس بغيرها الوجود المستمر لفيضان الصورة عليها بشخصها كما في الفاعليات أو بتوارد الصور عليها كما في المنصريات

( قوله كالدعائم ) والمبدأ الفيض كالمقيم للدعائم والعلة الفاعلية لا واحد بالشخص واحدة بالشخص والنعدد انما هو في الشروط

( قوله وتعددها ) تصواب اسقاط هذا اللفظ لما عرفت ان وحدة المادة وكثرتها بسبب وحدة الصورة وكثرتها كل منهما على ذات الآخر لكن لا توقف تقدم بل توقف معية كتوقف كل من اللبنتين المتساندتين على الاخرى في الاستناد الواقع بينهما فالظاهر هناك أن يكون مامع المتقدم متقدما وما مع المتأخر متأخراً وان لم يتوقف ذات كل منهما على ذات الآخر بل توقف باعتبار أمر متأخر عن ذاته كتوقف كل من الهيولى والصورة على الاخرى باعتبار البقاء والتشكل فالظاهر هناك هو عدم كون مامع المتقدم متقدما وما مع المتأخر متأخراً فلذا منع الشارح هنا تأخر مامع المتأخر فان قيل منها احتمالان آخران هما أن يكون الشئان معا معلولين لعلتين أخريين أو يكونا معا علتين لمعلولين آخرين ويكون بينهما تلازم ذاتي بوجه من الوجوه قلنا لو سلم وجود هذين الاحتمالين فاما نمنع هناك أيضاً أن يكون مامع المتقدم متقدما وما مع المتأخر متأخراً فتأمل والله الموفق

( قوله قلنا الواحد بالشخص لا بد أن تكون علة الفاعلية واحدة بالشخص ) لا يقال حركة حجر واحد في مسافة واحدة يمكن أن تكون مستمرة الى وسط المسافة بمحرك ثم الى آخرها بمحرك آخر فهذا الحركة كانت معلولة واحدة بالشخص لانا نقول علة هذه الحركة من مبدأ المسافة الى منتهاها هو مجموع المحركين المذكورين معا فيكون العلة أمراً واحداً بالشخص أيضاً كما لا يخفى

( قوله حاجة الهيولى الى الصورة في بقائها ) لاني وجودها في نفسها والاحتياج على هذا الوجه أمر معقول ألا يرى الى ان حاجة المزاج الحيواني الى الحياة تكون في بقائه لاني وجوده في نفسه وذلك لانه

تشخصها) وتمدها (بالمادة وما يكتنفها من الاعراض) وعلمت أيضاً أن تنهيتها وتشكيلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور (خامساً) كما أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة أخرى بل (لكل جسم) من الاجسام (صورة نوعية) بحسبها يتنوع الجسم أنواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك (لأنها) أى الاجسام (مختلفة فى اللوازم كقبول الانقسام) الانفكاكى وقبول الالتئام والتشكل التابع لهما (بسهولة) كما فى المنصريات الرطبة مثل الماء والهواء (أو عسر) كما فى المنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد (أو عدمه) أى عدم قبول ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما فى الفلكيات (وليس ذلك) الاختلاف فى تلك اللوازم (للجسمية المشتركة) بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز أن تكون معللة بأمر مشترك ولا للهيولى لأنها قابلة فلا تكون فاعلة وأيضاً هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأ

(قوله وعلمت أيضاً الخ) الصواب لما عرفت أن تنهيتها وتشكيلها لاجل المادة وهما مشخصاتها ليكون بياناً للحوالة التى فى المتن فان ما علم فيما سبق ان تشخصها للمادة واعلم ان بيان كيفية التلازم بينهما وكيفية تشخصها من غوامض مسائل الحكيمية ان شئت الاطاعة فارجع الى شرح الاشارات والمحجمات مع وجود القدرة وصفاء الفطنة ولولا الخروج عما فى الكتاب لضيق الوقت لاوردنا بقدر ما اطاع به فكري العليل وذمى السكيل

(قوله كذلك الخ) عدم كون الهيولى خالياً عن الصورة النوعية لم يعم عليه دليل بل أمر استحسانى

بناء على انها القابل

(قوله بل لكل جسم الخ) اضراب عما هو مفهوم مما سبق أى ليس المقصود عدم الخلو فقط بل العموم

(قوله بحسبها يتنوع الخ) أى الصورة فالمرجع مستفاد مما تقدم

(قوله مختلفة فى اللوازم) بحيث لا يخلو شئ من الاجسام أحدها المثبت الكلية

(قوله ذلك الاختلاف) اشارة الى وجه تذكير اسم الاشارة والمراد اللوازم المختلفة كيدل عليه التعديل

[قوله مشتركة] بدليل السكون والفساد

إذا فى الحياة لم يبق المزاج أصلاً مع ان الامر بالعكس فى الاحتياج فى الوجود فان وجود الحياة مشروط بوجود المزاج وقوله فحاجة الصورة الى الهيولى فى التشخيص أى لافى وجودها فى نفسها على مامر والاحتياج على هذا الوجه أيضاً أمر معقول ألا يرى الى أن الجسم محتاج الى التنامي فى تشكله والى الحيز فى تحيزه والى العوارض المشخصة فى بعض تشخصاته ومع ذلك لم يكن محتاجاً الى شئ منها فى وجوده فى نفسه وان كان كل منها لازماً لوجوده فتأمل

لأشياء مختلفة ولا للمفارقة لأن نسبتها إلى الأجسام كلها على السوية (بل) لا بد أن يكون ذلك (لأشياء مختص) أي ثابت لبعض من الأجسام دون بعض ويجب أن يكون ذلك الأمر المختص لازماً ليتمكن استناد ما هو لازم إليه (فإن كان) ذلك الأمر المختص اللازم (مقوماً للجسم فهو المطلوب) إذ لا بد حينئذ من أن يكون جوهرًا فقد ثبت في الأجسام جواهر مختصة هي مبادي آثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية إلا ذلك (والا) أي وإن لم يكن مقوماً للجسم بل كان خارجاً لازماً (عاد الكلام فيه) لاحتياجه حينئذ إلى أمر آخر مختص يستند هو إليه (ويتسلسل قال الامام الرازي) الذي حصل لنا بالدليل هو أن هذه اللوازم من الكيفيات والايون وغيرها مستندة إلى قوى موجودة في الأجسام وأما أن تلك القوى أسباب لوجود الجسمية حتى تكون صوراً مقومة فلا بل الأقرب (الظاهر) عندها (أنها من) قبيل (الاعراض) وما ذكره من لزوم التسلسل وارد عليهم في الصور فإن اختصاص الأجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهولي

[قوله ولا للمفارقة] فيه بحث مشهور بقي هنا احتمال آخر وهو أن تكون الصورة الجسمية بشرط حلولها في هولي كل فلك علة فلا تثبت الكلية

[قوله إذ لا بد الخ] امتناع تقوم الجواهر بالعرض القائم به ضرورة لأنه يلزم تقدم العرض وتأخره وكذا كونه جزءاً محمولاً عليه وأما تقومه بالعرض القائم بجزئه فجوزها البعض متمسكين بأن السرير مركب من الخشب والهيئة السريرية والحق امتناعه لأن المركب من القولين ليس داخلًا في شيء من القولين لأنه باعتبار جزء موجود لافي موضوع وباعتبار جزء آخر موجود في موضوع ولا ترجيح لأعتبار حكم أحد الجزئين دون الآخر له في نفسه وما قيل من أن صدق تعريف الجواهر على السرير بمعنى المجموع فوهم لأن صدق السرير بمعنى معروض الهيئة السريرية كما أن الجسم بمعنى حمل الأعراض القائمة جوهر لا المجموع المركب بينهما وبما ذكرنا ظهر جوهرية الصورة النوعية وإن أشكل على الفحول

(قوله فإن اختصاص الخ) لا وجه لهذا الكلام لأن نسبة الصورة النوعية إلى الجسم كنسبة الفصول إلى الجنس فالصورة النوعية إذا خلت في الجسم تخصص الجسم وصار كل حصة مختصة بصورة معينة وقبل حلولها يتعدد فيحتاج إلى التخصيص بخلاف الأعراض فإنها عارضة للأجسام بعد تكثرها في الخارج فلا بد من التخصيص

(قوله ولا للمفارقة لأن نسبتها إلى الأجسام كلها على السوية) فيه منع لم لا يجوز أن يكون هناك أمور مختلفة مختلفة الماهيات ويكون لكل منها نسبة مخصوصة إلى جسم مخصوص فعلى هذا لا يتصور الاختلاف في تلك اللوازم

ولا للمفارق لما سر بيمينه فلا بد من استنادها الى صور آخر مختصة وقد أجابوا عن ذلك بأن هيوليات الافلاك متخالفة بالمساهية وكل واحدة منها لا تقبل الا صورة معينة وأما اختصاص العناصر بصورها فلأن المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة أخرى لأجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهي (و) حينئذ (نقول) لهم (لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم) أي فلا شيء (يتمتع تعاقب اعراض بالانهاية) بل هذا أيضاً جائز فلا حاجة الى اثبات الصورة النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها لا تقبل الا ما هو عارض لها وأجاب بعضهم عن ذلك بأننا نعلم بديهية أن حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بأمر جوهرى مختص (وربما يستدل) على اثبات الصورة النوعية (بأن الماء اذا سخن) ثم ترك (يعود بالطبع بارداً فثمة أمر هو مبدأ للكيفة باق) يرد الماء الى الكيفية الزائلة بمد زوال القاسر (فلنا) ان سلم أن في الجسم أمراً هو مبدأ للكيفية فلا يجديكم (ومن أين يلزم كونه من مقومات الجسم) حتي يكون صورة نوعية على أن لا نسلم ذلك (و) نقول (لم قلتم انه) أي عود الماء الى البرودة (ليس بفعل الفاعل المختار) على طريقة جري العادة (وهذا) الفرع الخامس أعني ثبوت الصورة النوعية (مع ضعفه) لعدم صحة أدلته (أصل) كبير (له فروع كثيرة) من المباحث الفلكية والعنصرية (فحققه ولا تنس) كيلا تحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازى لما فرغنا من بيان ذآيات الجسم ومقوماته فأنذ كر أحكامه ثم شرع في اثبات الحيز الطبيعي الا أن المصنف جملة من تفاريع الهيولى فقال (سادسها

[قوله انا نعلم بديهية) دعوي البديهية في محل النزاع غير مسموعة كيف والمتكلمون ذهبوا الى ان الاجسام متماثلة لتماثل الجواهر الفردة لا الاختلاف بالاعراض

(قوله بأمر جوهرى) بناء على ما مر من امتناع تقوم الجواهر بالعرض وقد عرفت ما فيه

(قوله فلا يجد بكم) اشارة الى ان المعطوف عليه محذوف بدلالة المعطوف

(قوله جملة من تفاريع الهيولى) اما على سبيل التقلب أو باعتبار ان ثبوت الحيز الطبيعي يتوقف

على ثبوت الطبيعة الحالة في الهيولى فان أصحاب الجزء يقولون يتماثل الاجسام فسلما طبيعة ولا اقتضاء

(قوله وأجاب بعضهم عن ذلك) أي أجاب عنه بتغيير الدليل وقوله بأننا نعلم بدهية أن حقيقة النار

مخالفة لحقيقة الماء ههنا منع فان الذي نعلمه بدهية هو ان كيفيتي النار مخالفة لكيفيتي الماء وأما المخالفة بين

حقيقتيهما بأن يكون لكل منهما في ذاته مقتضى للامتيار الذاتي عن الآخر فهو محل النزاع بعد

كل جسم له حيز طبيعي) تقتضي طبيعته حصوله فيه (ضرورة أنه لو خلى) الجسم (وطبيعته) أي فرض

( عبد الحكيم )

واختصاص الاجسام بالآثار بارادة الفاعل المختار

( قوله كل جسم له حيز طبيعي ) هذه المسئلة لا تصح عند القائلين بالجزء سواء كان موجوداً أو موهوماً  
اذ لا اختلاف فيه حتى يقال ان بعضه طبيعي وبعضه غير طبيعي قال الشارح في بحث المكان انه قد استدل  
بعضهم على امتناع كون المكان بعداً مجرداً باستلزامه ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه وأجيب  
بأن اختصاص الاجسام باحيازها لما يذها من الملازمة والمناقرة وبما ذكرنا ظهر عدم صحة ما في التجريد بعد  
ما اختار ان المكان هو العدد من أن لكل جسم مكاناً طبيعياً واما عند القائلين بالسطح فلا يصدق كلية  
اذ قبل بترايف الحيز والمكان اذا المحدد لا مكان له فضلاً عن كونه طبيعياً فقبل بعموم الحيز عن المكان  
كما مر في بحث المكان من أن الحيز مابه تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو أعم من المكان متناول  
للوضع الذي به يمتاز المحدد عن غيره في الاشارة الحسية فهو متعيز وليس في المكان ولا بعد في ان يكون  
الحالة التي تميزه في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شيء من أوضاعه يشبه بالقياس الى ما تحته  
أمراً طبيعياً وفيه بحث لان الحيز ينسب الى الجسم بكلمة في ويصح الانتقال منه ويدل على ما ذكرنا  
من أن الجسم لا يجوز أن يكون له حيزان طبيعيان فلا يمكن ادخال الوضع بهذا المعنى في الحيز والصواب  
ما في الشفاء من أن الحيز اما مكان أو وضع ترتيب الاجسام بعضها مع بعض والعين والمشارك للجزئين  
وضع الترتيب بأن يشار الى الجسم بأنه هناك وهما سواء كان سطحاً أو وضعاً حاصل بالترتيب واليه يرشد  
الدليل المذكور عليه

( قوله تقتضي طبيعته حصوله فيه ) يعني أن المراد بالحيز الطبيعي ما تقتضي الطبيعة حصوله فيه ولذا  
لا يجوز أن يكون للجسم واحد حيزان طبيعيان وفيه اشارة الى رد ما في شرح المقاصد وحكمة العين من أنا  
لا معنى بالحيز الطبيعي الا ما يكون حاصل للجسم في نفسه مع قطع النظر عما سواء والى دفع ما أورده بعض  
من أن المكان بمعنى السطح كيف يكون طبيعياً وهو حاصل له بسبب الحاوى وليس حاصل للجسم اذا  
خلى وطبيعته لان اللازم في المكان الطبيعي ان يكون الجسم بطبيعته مقتضياً للحصول فيه وان كان  
الحصول متوقفاً على شرط وارتفاع مانع وفي الاشارات ان الجسم اذا خلى وطبعه ولم يعرض له من  
خارج تأثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك وفي  
شرحه وانما قل مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك أو مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع  
المعين والشكل المعين وربما يلزمهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما اقتضته طباعه  
عند زوال القسر الخ

( قوله أي فرض بعد وجوده ) اشارة الى أن الحيز من لوازم الوجود لا الماهية فالفاعل معتبر من  
حيث أنه موجد له

بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة ( لكان له مكان ضرورة) اذ لا يمكن جسم لافي مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا بل لا بد أن يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا إلى أمر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا إلى الجسمية المشتركة لان نسبتها إلى الاحياز كلها على السوية ولا إلى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل إلى أمر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة ( قلنا ) ما ذكرتم ( ممنوع بل لو خلى ) الجسم وطبعه ( لكان كالحديد لا مكان له ) كما هو مذهب أرسطو ومن تابعه ( أو ) نقول اذا خلى وطبعه ( تكون نسبته إلى الاحياز ) كلها ( سواء حتى يخصه ) الفاعل ( المختار ) بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه في

### ( عبد الحكيم )

[ قوله عن جميع ما يمكن خلوه منه ] وهو ماسوى لازم ماهيته والفاعل من حيث هو موجد له فلا يرد ما قيل أن أريد التخلية من الفاعل أيضاً فالجسم حينئذ لا يكون موجوداً فضلاً عن اقتضاء الحيز وأن أريد التخلية من الفاعل أيضاً فالجسم حينئذ لا يكون موجوداً فضلاً عن اقتضاء الحيز وأن أريد التخلية مما سوى الفاعل فيلجئ أن يكون المخصص هو الفاعل لان المفروض تخليته عنه من حيث هذا الاعتبار أيضاً ( قوله الضرورة ) الضرورة الاولى بالنسبة إلى نفس الحكم أعني الملازمة والثانية بالنسبة إلى ان الحكم بالضرورة أيضاً ضرورى فانه قد يكون نظرياً فقول الشارح اذ لا يمكن تنبيه على ذلك ( قوله أن يحصل في حيز معين ) ان أراد في معين من المعينات فيجوز ان يكون المخصص له امتناع كونه لافي مكان أو في كل أمكنة وما قيل ان الحصول في المكان المعين أمر وجودي فلا يمكن استناده إلى الامتناع الذي هو عديم فمدفوع لانه يجوز أن يكون الاستناد إلى الجسمية بشرط هذا الامتناع ( قوله ممنوع الخ ) قد عرفت اندفاعه بما حررنا لك من أن الحيز أعم من المكان ( قوله حتى يخصه الفاعل المختار ) انما قيد بالمختار لئلا يرد أن نسبة الفاعل إلى جميع الاحياز على السوية فلا يخصص الا بحسب الاستعدادات

[ قوله ولا نسلم امكان خلوه في نفس الأمر ] لاختفاء انه يكفي لنا اثبات امكان فرض الخلو وان كان المفروض محالاً ولا شك في امكانه فان الجسم يمكن فرضه موجوداً عارياً عن جميع ما لا يدخل في تقوم ماهيته ووجوده ثم اذا فرضه فلا بد أن يحصل في حيز معين لما عرفت ولا شك أن الحصول في ذلك الحيز من الأمور الممكنة فلا بد له من علة وليست الاشياء الغريبة لانا اذا فرضنا الخلو عنها فهي اما ذاتة أو مقوم ماهيته أو لازم ذاته والفاعل من حيث انه مخصص بالحيز أيضاً مفروض خلوه عنه وان كان مفروضاً معه من حيث انه موجود خلاصته ما في الشفاء يمكن توهم الجلس خالياً عن جميع ما لا يكون مقوماً لماهيته ووجوده ولا يمكن توهم خلوه عن مكان معين فلا بد من استناده إلى أمر لا يمكن خلوه عنه

نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه (و) نقول (لو فرضت الاحياز) كلها (خالية) عن الاجسام (ثم) فرض أنه (خلق الارض) وحدها (كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمة مركز ولا محيط) واذا جعلت الارض بأسرها في أي حيز اتفق وجب أن تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما يتوهم من أن الارض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل (كما قال) به (ثابت بن قرة) فانه قال ليس شيء من الامكنة حال يخص به دون غيره حتى يتصور أن جسما معيناً طالب له بطبعه دون ما عداه (واذا رمينا مدرة) الى فوق (فانما تعود) المدرة (الى مركز الارض) لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل (لان الجزء مائل الى كله) الذي يجذبه بعلة الجذسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساوياً لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض أن الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم أطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للأمر العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض أنها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم أطلقت أجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهاى تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلباً

(قوله لو فرضت الاحياز الخ) هذا انما يصح على رأى القائلين بالبعد وأما عند أصحاب السطح فلا يمكن ذلك اذ عند عدم الاحساس بتعدى الاحياز  
(قوله الذي يجذبه) اشارة الى أن العود معلل بميل الحيز ولذا كان المدرة الكبيرة أسرع من الصغيرة ويجذبه السكل ولذا كانت حركته سريعة عند القرب من الارض

(قوله باطل) اذ المفروض ان الاحياز خالية عن الاجسام ثم خلقت الارض بحيث لم يكن هناك محيط ولا مركز فحينئذ يلزم أن تكون نسبة الارض الى الاحياز كلها على السواء فلم يتصور أن تكون طالبة للمكان الذي هي فيه

(قوله لان الجزء مائل الى كله) ظاهره يدل على ان السكل موجود بالفعل والجزء يميل اليه وهذا باطل اذ السكل انما يحصل بعد وصول الجزء اليه فالمراد ان الاقل يميل الى الاكثر حتى يصل اليه فيحصل السكل أو المراد ان الجزء يميل الى الاجتماع حتى يحصل السكل

(قوله ولو فرض أنها تقطعت وتفرقت الخ) فلو فرض جزء في وسط الاجزاء بحيث يكون ميله الى سائر الاجزاء على السواء لزم أن يكون ذلك الجزء واقفاً في موضعه حتى يجتمع سائر الاجزاء معه أو يمرض غلبة بعض الاجزاء على البعض الآخر وأياً ما كان فلم يلزم الترجيح بلا مرجح



واحداً ومن الحال أن يلقي الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب أن يكون قربه من جميع  
الاجزاء قرباً متساوياً وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك  
استدارة الارض وكريتها وأن يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه في المباحث  
للمشرقية ( وبالجمله فلم لا يجوز أن يكون كل جسم ) بحيث ( لو خلى وطبعه لكان يقتضى  
حيزاً مبهما ككل جزء من الارض ) فانه يطلب حيزاً مبهما من اجزاء حيـز الارض ( و يكون  
المخصص ) لذلك الجسم بـحيـز معين ( أمراً من خارج ) كما أن مخصص جزء الارض بـحيـز  
معين أمر خارج عنه وقد يجاب بأن الكلام فيما اذا خلى الجسم وطبعه وجرده عن جميع  
الامور الخارجة عنه وأما جزء الارض فانه لو خلى وطبعه لاتصل بـكله فلم يبق موجوداً  
منفرداً مقتضياً للمكان وما دام موجوداً على حدة فانه لا يخلو عن قاسر ( فرعان ) على  
أن لكل جسم مكاناً طبيعياً \* ( الاول لا يكون لجسم ) واحد ( حيـزان طبيعيان فانه اذا  
كان في أحدهما فان طلب الآخر فهذا ) المكان الذى هو فيه الآن ( ليس طبيعياً له ) لانه  
هارب عنه طالب لغيره ( والا ) أى وان لم يطلب الآخر حال كونه في أحدهما ( فالآخر  
ليس طبيعياً له ) لانه ليس طالبا له حين ما خلى وطبعه ( و ) أيضاً ( اذا كان ) الجسم ( خارجاً

( قوله وبالجمله الخ ) لفظ الجمله ليس في موقعه لانه منع الملازمة المذكورة بسند آخر وهو أن يكون

حال كل جسم كحال جزء الارض

( قوله وان لم يطلب الخ ) في شرح التجريد عدم الطلب بمكان بسبب انه وجد مكاناً طبيعياً لا يفتح في

كون هذا المكان طبيعياً فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن موجوداً لمكان هو مطلوبه وليس بشئ  
لان المكان الطبيعي على ما مر لو خلى الجسم وطبعه اقتضاء والاقتضاء ليس مشروطاً بشئ انما المشروط  
بعدم وجدان الحركة اليه

[ قوله اذا كان الجسم الخ ] والخروج عنهما غير اختصاص بجهة دون جهة ممكن والا لكان أحدهما

لازماً فلا يكون الثاني طبيعياً فيكون الخروج لاعلى سمنها أيضاً ممكناً والتخلية ممكنة وليس بين الخروج

( قوله وقد يجاب الخ ) هذا الجواب انما يفيد اذا جعل قوله لكل جزء من الارض نقضاً اجاباً

مذكوراً بعد ايراد المنع وأما اذا جعل سندا للمنع كما هو الظاهر فلا يفيد اذ هو أعني هذا الجواب يكون  
حيثئذ كلاماً على السند مع انه يمكن أن يقال لاسلم ان فرض خلو الجسم عن جميع الامور الخارجة عنه  
يقتضي خلوه في نفس الامر

( قوله فالآخر ليس طبيعياً ) وعليه منع ظاهر بأن يقال لم لا يجوز أن يكون عدم طلب الحيز الآخر

لحصوله في أحد الحيزين الطبيعيين

عنهما) بالقسر ثم خلى وطبعه (فاما أن يتوجه اليهما) مما (وهو محال) ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسري في جهة واحدة (أولاً) يتوجه (الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعياً أو) يتوجه (الى أحدهما) فقط (فالآخر ليس طبيعياً) له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد \* (الثاني) من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت و(مكان المركب) أى مكانه الطبيعي (مكان البسيط الغالب فيه) فإنه يقهر ما عداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز (وان تساوت البسائط) كلها (فيه فالمكان) الطبيعي له (هو الذى اتفق وجوده فيه لعدم أولوية الغير وفيه نظر لانه لو أخرج) المركب المتساوى البسائط. (عنه) أى عن ذلك المكان الذى اتفق وجوده فيه (لم يعد اليه طبيعياً) بل سكن أينما أخرج (لعدم المرجح) فلا يكون ذلك المكان طبيعياً (و) البسيطان (المتساويان في) الحجم و(المقدار قد يختلفان في القوة) فإنه اذا أخذ مقداران

والنخالية تناف حتى لا يمكن الاجتماع بعدم فرض وقوع الخروج والتخلية يلزم أحد الامور الثلاثة المذكورة هذا غاية التحرير ويرد عليه أن الخروج لاعلى سمتها لاستلزامه امتناع التوجه الى الحيزين مناف للتخلية المستلزما للتوجه فاعل ماشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتباينين بتعدد المكان الطبيعي (قوله ومكان المركب الخ) قالوا ليس للمركب مكان وراء أمكنة البسائط لان التركيب لا يقتضى زيادة في وجود الاجسام فلا يحتاج بسببه الى مكان زائد على أمكنة البسائط فاذا أمكنة المركبات هي أمكنة البسائط بعينها على التفصيل المذكور (قوله والبسيطان الخ) عطف على قوله وان تساوت البسائط وليس داخل تحت النظر

(قوله وهو محال ظاهر فيما اذا لم يكونا الخ) فيه منع أيضاً اذ يقال لم لا يجوز أن يكون في الجسم البسيط جهتان عقليتان لازمتان لذاته وطبيعته ويكون الجسم باعتبارهما متوجهاً الى الحيزين الطبيعيين معاً فاذا كان الجسم في حاق الوسط منهما يكون معلقاً بينهما وهذا مثل ما يقول الحكيم في العقول المجردة من ان لكل عقل اعتبارات عقلية مثل وجوده ووجوبه من علته وامكانه الى غير ذلك فهذه الاعتبارات يكون مقتضياً لمعولات متعددة

(قوله وان تساوت البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي له) لعل هذه الكلام فرضى محض لا لتحقيق مطابق فلم يلزم أن يكون مخالفاً لما سيبيء من انه لا يوجد المعتدل الحقيقي في الاجسام المركبة العناصر الاربعة ويؤيد ما ذكرنا ما يذكره الشارح من قوله هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضى آخر الى آخره ويحتمل أن يكون هذا الكلام بالنظر الى المركب الذي لا مزاج له او يكون ماسيحي بالنظر الى المركب الذى له مزاج الا أن قوله وقد فصله ههنا الخ مشعر بأن هذا الكلام عام يتناول المركبات

متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل أقوى من اقتضاء  
النارية للميل الصاعد أو بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار أقوى في القوة ( فالمعتبر )  
من التساوي في بسائط المركب ( هو التساوي في القوة ) دون الحجم والمقدار وقد يفصل  
ههنا ويقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان أحدهما غالبا في القوة وكان هناك  
ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينحذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما أن يكون كل  
منهما ممانا للآخر في حركته أولا فان لم يتمانا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانا مثل  
أن تكون النار من تحت والارض من فوق فاما أن يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا  
لبعد الآخر أولا فلي الاول يتقاومان فيحتمس المركب في ذلك المكان لا سيما اذا كان في  
المحل المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينحذب المركب الى حيز ما هو أقرب الى حيزه  
لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتت عند البعد وان تركب من ثلاثة  
فان غلب أحدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلاثة  
متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت  
متباعدة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط أيضا لتساوي الجذب من الجانبين  
ولان الارض والماء وان اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في الميل الى أسفل فهما يفلبان  
النار بهذا الاعتبار وان تركب من أربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا  
ففي حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضى آخر يمنع العناصر  
عن أفعالها فانه يجوز أن يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله  
أعلم ﴿ الفصل الثاني ﴾ من فصلي المرصد الاول ( في أقسامه ) أي أقسام الجسم الطبيعي

( قوله وقد يفصل الخ ) منقول من المباحث المشرقية

( قوله وكان هناك الخ ) وان لم يكن المزاج قويا بطل التركيب فان كل جزء له مكان عنصريه

( قوله وان تساويا ) أي في القوة

( قوله افترقا ولم يجتمعا الخ ) أي لا يحصل التركيب الا بقاسر يقسم سيمًا على الاجتماع فعند الاجتماع له

مكان قسري واذا خلى وطبعه لا يبقى المركب

المزاجية وغيرها

( قوله في حيز العنصر الوسط ) أي في وسط حيز العنصر الوسط

الذي تبين في الفصل الاول حقيقةه وأجزاؤه (وأحكام كل قسم منها) أي من تلك الاقسام (وفيه) أي في هذا الفصل الثاني (مقدمة وأقسام) خمسة \* (المقدمة) الجسم ينقسم الى بسيط ومركب (ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما (و) الجسم (البسيط له رسمان) مشهوران \* (الاول ماجزؤه) أي كل جزء منه (مساو لكله في الاسم والحد) كالماء مثلا قال الامام الرازي هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهولي والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بآداة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه المادي وحده أو الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لابد حينئذ من أن يقيد الجزء بكونه جسميا أي مقداريا والى ذلك أشار المصنف بقوله (والمراد) بالجزء المذكور في رسم البسيط (هو الجزء المقداري والاورد الهولي والصورة) فانهما جزآن من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم على شيء من الاجسام البسيطة واذا أريد الجزء المقداري كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما أولا \* (الثاني) من رسمي الجسم البسيط (مالا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع وكل منهما) أي من هذين الرسمين (قد يعتبر بحسب الحقيقة أو الحس فهذه أربعة اعتبارات) في رسم البسيط الاول ماجزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساو لكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده دون الفلك اذ ليس أجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالمظم واللحم مثلا اذ فيها أجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في أسمائها وحدودها \* الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك \* الثالث مالا يتركب بحسب الحقيقة من أجسام مختلفة الطبائع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من أعضاء الحيوان \* الرابع مالا يتركب بحسب الحس من أجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو أهم

(عبدالحكيم)

(قوله ويظهر لك الخ) فلذا تعرض المصنف لتعريفها وترك دليل الانحصار  
[قوله أي كل جزء منه] الذي بعض أجزائه مساو لكله دون البعض داخل في المركب  
[قوله قال الامام الخ] لم يظهر لي فائدة نقل كلام الامام

الاعتبارات وأولها أخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه وتلخيصه ان ما لا يتركب من أجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما ان لا يتركب من أجسام مختلفة و يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه أجزاؤه في اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على أجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني أيضاً اما ان لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه أو يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة \* فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة بأسرها والاول يتناول واحداً منها ولا يخفى عليك حال الآخرين والى ما فصلناه لك أشار بجملا بقوله ( فاعتبر ذلك ) أى الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمي البسيط بحسب الحقيقة أو الحس ( فى الاعضاء المتشابهة ) الحيوانية ( كاللحم والعظم ) ونظائرهما ( وفي الفلك يظهر لك الفرق ) بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت ( و ) الجسم ( المركب بخلافه ) فهو على الرسم الاول ما لا يكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساوياً له فى الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء أيضاً وعلى الرسم الثاني هو ما يتركب بحسب الحقيقة من أجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء

( قوله وأولها أخصها ) لاختصاصه بالعناصر

( قوله وبين الثاني والثالث عموم الخ ) لصدقهما على العناصر وصدق الثاني على الاعضاء المتشابهة بدون

الثالث وصدق الثالث بدون الثاني فى الفلك

[ قوله كالشريان ] وهى العرق النابت من القلب المتحرك بحركته والوريد العرق النابت من الكبدة

الغير المتحرك

( قوله كالشريان والوريد الخ ) الشريان هو عرق نابض يحوف نابت من القلب والوريد هو عرق

محوف مضاعف غليظ فى العنق وهو اثنان فى كل عنق وريدان كل منهما اثنان

( قوله دون الفلك ) لا يكون جميع أجزائه المقدارية بحسب الحقيقة مساوياً فى الاسم والحد فحينئذ لا يضر

أن يكون بعض أجزائه كذلك مثل مجموع المتممين الحاوي والمحوى فانه جزء من فلكه وانه مساو له

فى ذلك بحسب الحقيقة كما لا يخفى

أيضاً في رسم المركب اعتبارات أربعة أيضاً إلا أن أولها أهمها ورابعها أخصها على عكس ما تقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما هناك واعلم أن المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب حقيقته في نفس الأمر من أجسام مختلفة الطبائع وبالمركب ما يقابله ثم أن المصنف ذكر ههنا حكماً عاماً للأجسام البسيطة والمركبة وهو أن لها شكلاً طبيعياً وبين أن الشكل الطبيعي للبسيط ماذا فقال ( ولكل جسم ) بسيطاً كان أو مركباً ( شكل طبيعي ) وذلك ( لوجوب تناهيه ) لما سيرد عليك من استحالة لا تنهي الإبعاد ( فلو خلى الجسم ) أي جسم كان ( وطبعه ) بأن يفرض بعد وجوده خالياً عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية ( يحيط به حد ) أي طرف واحد فيكون كرة ( أو حدود ) أكثر من

[ قوله أي جسم كان ] مركباً أو بسيطاً

[ قوله بأن يفرض بعد وجوده الخ ] إذ الشكل من لوازم الوجود وتقرير الاستدلال على ما تقدم في الحيز الطبيعي وما أورد عليه من أن الشكل لازم للجسم بواسطة التناهي من لوازم الماهية إذ الجسم الغير المتناهي لا شك في جسميته فدفوع بأن الشكل من لوازم الوجود وما ذكرنا يدل على أنه ليس لوازم الماهية ولا شك أن وجود الجسم في الخارج يستلزم التناهي المستلزم للشكل [ قوله فيكون كرة ] أي شكله كرة وكذا في قوله فيكون مضاعفاً

( قوله لكل جسم شكل طبيعي ) وذلك لوجوب تناهيه كل جسم إما أن يقتضي تناهي أبعاده أو يقتضي لانتهاي أبعاده أو يقتضي شيئاً منهما والمسلم من هذه الأقسام هو الثالث والاولان ممنوعان في الأجسام البسيطة فلم يلزم أن يكون لها أشكال طبيعية كما زعموا وأما المركبات فالظاهر أنها مقتضية للتناهي والتشكل كما في أعضاء الحيوانات وأغصان الأشجار بناء على القول بالإيجاب لا على القول بالاختيار وقد اعترض الشارح في حاشيته لشرح التجريد فقال ورد عليه أن شكله يتوقف على تناهي الأبعاد ولا شك أن طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي أبعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة إلى ذاته لا يكون عارضاً له لذاته فإن قلت هذا بعينه وارد في المكان أيضاً لأن حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند إلى ذات الجسم قلت وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل بأنه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الأبعاد فإنه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو لأن الوساطة إذا لم تستند إلى ذات الشيء ولم تكن لازمة له كانت أمراً غريباً قطعاً بخلاف ما يستند إلى ذاته أو ما يلزم من ذاته من حيث هو نعم لا شك في وروده على القول بأن المكان هو السطح فإنه ليس لازماً لوجود الجسم كما في المحدود بل يتوقف على وجود جسم آخر وهو أمر غريب إلى ههنا كلامه ويمكن أن يجاب عن بعضه فتأمل

واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته من غير أن يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للأجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف أجزائها في طبائنها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها (و) قال (الشكل الطبيعي للبسيط) من الاجسام هو (الكرة) وذلك (لان له) أى للجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام (قوة) أى طبيعة (واحدة والقوة الواحدة لا تنفصل في المادة الواحدة) التي للبسيط (الافلا واحداً) أى غير مختلف بالنوع (وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة) أنواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانبا منه خطا وآخر زاوية أو سطحاً أو نقطة وهي أمور متخالفة الحقائق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل في الكل متعديان (وشكك) فيما ذكر من أن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة (بوجوه) أربعة (الاول الارض بسيطة) على رأيهم (ولست كرية) لما عليها وفيها من الجبال والتلال والاعوار والوهاد (وقولهم) في دفع هذا السؤال أن ما ذكرتموه تضاريس الارض (وخشوناتها) الواقعة على ظاهرها (لا قدر لها بالنسبة اليها فهمي) أى تلك الخشونات على الارض (كجاورسة على كرة كبيرة) اذ قد يدنوا أن الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها

( **قوله** والقوة الواحدة الخ ) أى القوة الواحدة من حيث أنها واحدة لا تفعل في الواحدة من حيث انها واحدة الافلا واحدا وهذه المقدمة بديهية ( **قوله** الأول ) هذا النقص اجمالى يتخلف الحكم عن الدليل في الأرض وكذا الثالث والثاني والرابع كنسبتهم بقوله ان الفاعل الواحد لا يفعل في مادة واحدة الاخلاء او احدا والانساب ان يجعل الثالث ثانيا والثاني ثالثا

( **قوله** وكل جسم سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة ) قد نقض هذا بالشكل الاهليلجي فانه ليس كرة حقيقية مع انه ليس هناك الاسطح واحد قلنا لان سلم ذلك بل كان في جانبيه نقطتان ينتهى اليها ذلك السطح فهناك أفعال مختلفة بالنوع وفيه نظرويرد النقص بالنطاق الذي في صورة حلقة مدورة كما سيحكي ويمكن ان يجاب عن النقص بأن في الشكل الاهليلجي طولاً غير الاستدارة وفي النطاق المذكور جوفاً غير الاستدارة ففيهما أفعال مختلفة فتأمل ( **قوله** الى قطر الأرض كنسبة خمس سبع الخ ) قطر الكرة بضم القاف وهو الخط المستقيم المار بمركز الكرة واصلا الى طرفيها وقوله خمس بضم الخاء وكذا قوله سبع بضم السين وقوله ثلث بضم التاء والذراع أربعة وعشرون اصبعاً وعرض كل اصبع ثلاث شعيرات مضمومة بطون بعضها يطون بعض وقوله تقريبا كأنه اشارة الى دفع ما يقال من أن هذا الكلام مخالف لما ذكره آغا من قوله اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون وقوله بالعرض بقبح العين والراء المهملتين



ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول أعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث كنسبة سبع عرض تلك الشميرة الى الذراع تقريبا ( فلا تخرجها ) تلك الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها ( عن كونها كرية بجملة لا يعني ) أي لا يفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال ( اذ الكرية ) الحقيقية ( لا تقبل الأشد والأضعف ) حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة في الارض مع تلك الخشونات القادحة في كمال الكرية فاذن حقيقة الكرية منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه أن يقال شككها الطبيعي هو الكرة الا أنه وقعت هناك أسباب خارجة عنها كالرياح والأمطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم في شكل الارض على ذلك الانشلام المقتضى لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شككها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكروي كما ادعيناه فان قيل كون اليوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما لم يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا أجيب بأن الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت أيضاً كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما أزال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك الوجه ( الثاني الافلاك المكوكة فيها نقر ) أي حفر ترتكز الكواكب فيها ( مختلفة بالقدر ) لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المائلة لتلك النقر ( والوضع ) أي مختلفة بالوضع أيضاً لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك أي جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد أجاب بعضهم عن هذا بأن الاختلاف المذكور ليس

( عبد الحكيم )

( قوله اجيب الخ ) خلاصته ان ما يمنع اليوسة عن الشكل الطبيعي فعل عرضي لا ذاتي حتى ينافي اقتضاء الطبيعة لها ( قوله الافلاك المكوكة فيها الخ ) هذا على مذهب قوم اثبتوا الكواكب نفوساً محركة اياها وحركات وضعية على أنفسها كما اثبتوا الافلاك كها واما على مذهب قوم اثبتوا الكل فلك من الافلاك نفوساً محركة وان الكواكب أجزاء متصلة بالافلاك غير متحركة ممتازة عنها بالاشارة والشكل فهي كلبعض خشب مختلفة بالوانها فلانقر ولا اختلاف في الموضع ولا ارتكاز الا بالوهم ( قوله وقد أجاب بعضهم الخ ) قد عرفت ان السؤال المذكور منع لمقدمة الدليل ولا يمكن جعله معارضة في المقدمة بعد اقامة الدليل على خلافها فانه بيان صورة

مستنداً الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة أخرى أفرزت عنها كرة أخرى تختص بها هي كوكب أو تدوير أو خارج مركز فلزم من ذلك أن يبقى في الفلك الاول نقرة أو متمم متصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد أو لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك لأننا نقول له أن يمنع الحصر اذ من الجائز أن يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستنداً الى أسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى أمور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه أنه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين

لا يوجد فيها حكم المقدمة المذكورة فهي سند للمنع وليس نقضاً للمقدمة المذكورة اذ لم يذكر عليها دليل حتى ينتقض بخلاف الحكم عنه فالجواب لا يكون الا بانبات المقدمة الممنوعة فتقريرها ان المقدمة المذكورة بديهية عند التأمل والصورة التي هي سند للمنع ومنشأ الاشتباه في تلك المقدمة ليست ممانع فيه لان الافعال هنا متعددة ( **قوله** الى اسباب تعود الخ ) وتلك الفواعل لا يجوز ان تكون نفساً لان تعلقها بالاجرام بعد حلول الصورة النوعية فيها والعقول نسبتها الى الكل سواء منع هذه المقدمة يهدم كثيراً من القواعد التي بنوا على هذه المقدمة كما لا يخفى على المتتبع

( **قوله** تختص بها ) أي تختص هذه الكرة الأخرى بتلك الصورة الأخرى ويجوز التعكيس في ارجاع الضميرين المذكورين في قوله تختص بها ( **قوله** هي كوكب أو تدوير ) أي هذه الكرة الأخرى هي كوكب أو تدوير الخ ) وقوله فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة الخ لا يلزم من حصول هذه النقرة في الفلك أن يكون قابلاً للخرق فان مرادهم من ذلك أن لا يقبل الخرق بعد تحصله وتكمله في نفسه وما ذكر من النقرة كان معتبراً في تحصله وتكمله في نفسه وقوله متصور بالصورة الاولى فقط أي متصور بصورة الفلك الكلي يعني أن لا يكون للنقرة ولا تتم صورة أخرى غير صورة الفلك الاول حتى يلزم اختلاف فعل الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة بل كون الصورة الأخرى للكواكب أو للتدوير أو للخارج المركز لكن الاستحالة في ذلك كما يذكره ( **قوله** الاختلاف المواد ) وهذا كاختلاف الهيولى في الافلاك الكلية و كاختلاف المواد العنصرية المركبة وقوله ولا اختلاف استعدادات مادة واحدة وهذا ظاهر في العنصرية كما هو المشهور وقوله ولا يتصور ذلك في الفلك أي في الفلك الواحد فقط وان كان متصوراً في الافلاك المقدره كما ذكرنا ( **قوله** الى اسباب تعود الى الفواعل ) الفواعل اما أن تكون متغيرة بالذات فيصور وجودها في الافلاك والعناصر ويتصور كونها أسباباً للصور المتعددة أيضاً واما أن تكون متغيرة بالاعتبار فيمتصور أيضاً وجودها في الافلاك والعناصر أما في العناصر فظاهر وأما الافلاك فكما العقل التاسع مثلاً فان له جهات عقلية واعتبارات مختلفة يسميها قراؤه العقل العاشر والقمر والتدوير وحامله والخارج المركز والجوزهر والفلك الكلي للقمر وكذا قد أوجد الصورة النوعية لهذه الكرة وقد أوجد الهيولى والصورة الجسمية هناك أيضاً كما ذكرنا ( **قوله** اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب الخ ) احدها الصورة النوعية لهذا الكوكب

في الكواكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وأنه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوي وطباع فلا يكون بسيطاً وأنه اذا جاز أن يتصل بالفلك صور متعددة وهي مبادئ أفعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم أن يكون شكلها مستديراً وربما يندفع الاول بمنع استحالة فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة أخرى نوعية سارية في جميع أجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بأن معنى التركيب القوى أن يكون لجزء من الجسم قوة وجزء آخر منه قوة أخرى حتى اذا كان له جزآن قويان كان له قوتان وليس الامر في فلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بأن كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلاً مستديراً \* الوجه ( الثالث الفاعل ) عندهم ( لاشكال الاعضاء ) في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هي القوة المصورة وهي ( قوة ) واحدة ( بسيطة مع اختلاف فعلها ) ألا ترى أنها لم تقدر موادها شكل

( قوله وهو محال ) لما تقرر عندهم من التضاد بين الصورة النوعية ( قوله فلا يلزم الى آخره ) لانه انما يلزم اذا كان الفاعل واحداً لا يجوز أن يكون متعدداً كما في الفلك المكوكب ( قوله يمنع استحالته الخ ) فيه انه فرق بين الصورتين فان صورة كل واحد من العناصر في الحيز والصورة الأخرى في المجموع فلا اتحاد في المحل بخلاف ما نحن فيه فانه قد اجتمع صورة الفلك وصورة الكوكب في محل واحد فالجواب انه لما كان صورة الكل سارية كان الحال في الكوكب جزء الصورة النوعية للكل وجزء الصورة ليست بصورة حتى يلزم اجتماع المتضادين ( قوله حتى اذا كان له الخ ) اراد به ان كل جزء منه يكون له قوة معاكسة لقوة جزء آخر فهذا لا يتأتى في شئ من المركبات العنصرية ليوافق الاجزاء الأرضية متلافي القوة وإن اراد يكون فيه جزآن متغايران في القوة برد الاشكال بتلك الثوابت لوجود الكواكب المتعددة المشتملة على القوى المتغايرة فالجواب ان المراد بتركيب القوى والعليا مع ان يكون حصول المركب بتركيب الاجسام الحاملة للقوى لا تركيب بعضها مع بعض

مثلاً والثانية هي الصورة النوعية لمجموع الفلك الكلي وهي الحالة في مجموع المقامات الحاوية والمحوية وسائر السكرات المرتكزة في ذلك الفلك الكلي ( قوله اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه ) يعني أن المقام الحاوي جزء من الفلك الكلي وكذا المقام المحوي جزء منه وليس لشيء منهما واحدة صورة نوعية لم توجد في الآخر ولها معاً صورة نوعية لم توجد في التدوير والخارج مثلاً بل الصورة النوعية لهما أي المقامين هي الصورة النوعية للكل وهي السارية في جميع الأجزاء من حيث هو جميع نعم قد كان لكل من التدوير والخارج صورة نوعية مختصة به لكن ذلك القدر لا يوجب التركيب الحقيقي المعترف فيما بينهم كما أن قطرات الماء تكون مرتكزة في كرة الهواء ومختلطة مع الهواء في كرة الهواء وهذا القدر لا يوجب تركيب كرة الهواء تركيباً

الكرة بل اشكالا مختلفة ( وقد يجاب ) عن هذا من قبلهم ( بأن فعلها ) أى فعل تلك القوة البسيطة ( في مركب ) هو المادة التى يتخلق منها الحيوان أو النبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوا بل متعددة جائز لافي مادة بسيطة \* الوجه ( الرابع الافلاك الخارجة المراكز كل من متممها يختلف جانباه بالركة والثخانة ) فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتممين أفعالا مختلفة في الثخن فيجوز أيضاً أن تختلف أفعالها في الشكل وأجيب عن ذلك بأن المراد بالفعل الواحد كما أوأنا اليه أن يكون متشابهاً غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لأنه لا يختلف أصلاً واختلاف الثخن والنقر أيضاً لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعاً واحداً \* فرع \* على القول بأن الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة ( فالأناء كلما كان أقرب الى المركز ) أى مركز العالم الذى هو وسط الكل كما اذا كان في قمر بئر مثلاً ( كان أكثر احتمالاً للماء ) مما اذا كان أبعد عنه كراس جبل ( وذلك لان ظاهر سطحه ) أى سطح الماء اذا خلى وطبعه في أى موضع فرض ( قطعة من دثرة ) بل من سطح كرة ( مركزها مركز العالم ) لانه بسيط سيال تقتضى طبيعته تساوى بعمد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرى وانما ذكر الدائرة لانهما أسهل في التصور ولما كان مقدار رأس الأناء شيئاً واحداً يمر بطرفيه دثران مركزهما واحد واحدتهما أكبر من الأخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى أكثر تحديداً وتقرراً من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذى فطرة سليمة وكانت القوسان محيطيتين بشكراً هلالى يملأ الماء اذا كان الأناء أقرب ويخلو عنه اذا كان أبعد فزيد الاول على الثانى بذلك القدر من الماء أعني بما ماء يملأ بين قطعتين من سطحين كربين يرتسمان على رأس الأناء من توهم حركتي القوسين عليه بمنة ويسرة والى ما لخصناه أشار بقوله ( وكلما كانت الدائرة أصغر كان التعبير فيها أكبر بالنسبة الى وتر

**قوله** واختلاف الثخن الخ ) فان هذا الاختلاف العارض بسبب دخول خارج المركز في ثخن الممثل لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعاً واحداً وهو الشكل الكرى

حقيقياً كما لا يخفى ( **قوله** كالسطح والخط والنقطة ) هذا مثال للمختلف بالنوع لالغير المختلف بالنوع كما يتوهم وقوله لا يوجب خروج الطبيعة عن أن يكون نوعاً واحداً أما كون الرقة في هذا الطرف والغلف في ذلك الطرف وكون النقرة في هذا الطرف ودون طرف آخر فسيجئ الكلام عليه ان شاء الله تعالى

واحد) هو امتداد رأس الاناء (ثم الجسم البسيط) أى الذى لا يتركب حقيقة من أجسام مختلفة الطبائع كما نبهناك عليه (ينقسم الى فلكى وعنصرى فالفلكى الافلاك والكواكب) فهو قسمان (والعنصرى العناصر الاربعة) وهذا قسم واحد (والركب ينقسم الى ماله مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة أقسام ثلاثة للبسيط واثنان للمركب (والقسم الاول فى الافلاك وفيه مقاصد) ستة \* (والمقصد الاول) أن الحكماء (زعموا أن الافلاك) السككية (الثابتة بالرصد تسعة تشتمل) هذه التسعة (على أربعة وعشرين فلكا) أى هى مع ما فى ضمنها من الأفلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الافلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تدوير

(عبدالاحکم)

( **قوله** ان الافلاك الكلية ) أى الافلاك التى هوكل لاشتغالها على الافلاك اشتغال الكل على الجزء وكذا الجزئية ما يكون جزأ لفلك آخر فالنسبة فى كلا الموضوعين نسبة العام الى العام وفى التذكرة أثبت اهل العلم تسعة افلاك فى بادى نظرهم اثنين منها للحركتين الاوليين وسبعة سيارات السبع يسمى كل فلك منها الفلك الكلى للكواكب وكثرة الكوكب لتضمنه جميع حركاته فعلم من ذلك ان اطلاق الكلية على الفلك الاعظم وفلك الثوابت بطريق التغليب لاشتراكهما اياها فى ضبط الحركة وعدم كونها لفلك آخر

( **قوله** قسعة الخ ) هذا موافق لما فى شرح الاشارات من ان المتأخرين أثبتوا لكل كوكب مثل الفلك البروج ككرة مركزها مركز العالم بماس بمحده مقعر مافوقه بمقعره محدب ماتحته وهو الفلك الكلى المشتغل على سائر اجزاء فلكه الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك جوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى بالمائل هو الذى يشتغل على سائر الافلاك وفلك آخر خارج المركز عن مركز ينفصل الممثل والمائل وفلك آخر يسمى بالتدوير ما خلا الشمس فانها يكتفى فيها باحد الفلكين اعنى خارج المركز والتدوير وزادوا فى العطار دفلك كان آخر خارج المركز أيضا فله فلك كان خارجا المركز فيكون جميع افلاك الكواكب التسعة على هذا التقدير اثنين ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز وثمانية خارجة المركز وستة أفلاك تدوير اه فعلم من كلامه أن الفلك الكلى القمر وهذا المائل لاشتغاله على الأفلاك التى ينضبط بها حركته وان فلك الجوزهر ليس بفلك كلى لعدم اشتغاله على فلك آخر بل فلك برأسه محيط بالمائل كسائر الأفلاك لانتحها واثبتوا لاجل الحركة الجوزهرين وحينئذ اندفع ما أورده شارح التجريد من أن قوله وتشتغل تلك أى الأفلاك الكلية على آخر تدوير خارجة المركز والمجموع أربعة وعشرون وفيه نظر أما أولافلان صرح فى أن الأفلاك الجزئية إنما تكون تدويرا لخارجة المركز وهذا خطأ فان من الأفلاك الجزئية للقمر جوزهر او مائلا وهما فلكان موافقان المركز وأما ثانيا فلان عدد الأفلاك على ما هو المشهور يرتقى الى خمسة وعشرين لان الكل من المستخرجة مع القمرية أو يرد أحد فالتدوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطار دفان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقان المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية تصير ستة عشر وهى مع الافلاك الكلية التسعة يرتقى الى خمسة وعشرين ووجه الاندفاع انه ظهر لك ان المائل المعداد فى الافلاك الكلية فهى مع المائل تسعة وان ليس فيما يشتغل عليه الافلاك الكلية الا التدوير خارجة المركز

وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر أما التسعة السكبية فهي فلك الافلاك سمي به لاشتراكه على جميع ما عداه من الافلاك ( وهو المسمى ) أيضاً عندهم ( بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب ) على رأيهم ( و ) المسمى ( بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحت فلك الثوابت ) وهو الكرسي ( ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا ) لانه أقرب اليها من سائر الافلاك قالوا ( دل على وجودها الحركات المختلفة ) في الجهة أو السرعة والبطء أو فيهما مما ( فانه لا بد لها ) أي لتلك الحركات من محال متعددة ) اذ يستحيل أن يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ( ودل على ترتيبها الحجب فما هو أسفل يحجب ما هو أعلى ) أي يصير سائر آله عنا اذا وقع على محاذاته ( وهو ) أي الحجب ( على ما ذكرنا من الترتيب ) فانهم وجدوا القمر يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما هو على طريقته فلم أنه تحت الجميع ووجدوا عطارد يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت وأما الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيء من الكواكب لانها تستتر بشماعاتها اذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في أنها فوق الزهرة وعطارد أو تحتها اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشماع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثيراً بحد فلا يظهر ان

( قوله في الجهة الخ ) أي الاختلاف على أحد الانحاء الثلاثة يدل على وجودها لكن الموجود وهو الاختلاف فيها للحركة الاولى بالقياس الى باقي الحركات أو الاختلاف في الجهة فقط فغير متحقق ( قوله وجدوا الخ ) الكسف انما يعرف من المنكسف متى خالف لون أحدهما لون الآخر فأيهما ظهر لونه عند الكسف يعرف انه كاسف والآخر منكسف ( قوله اختلاف المنظر الخ ) وقوس من دائرة الارتفاع بين موقعي خطين مارين بمرکز الكواكب منتهيين الى فلك البروج يخرج أحدهما من مركز العالم والثاني من موضع الابصار

( قوله اختلاف المنظر ) وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمرکز الكواكب والواصلين الى فلك البروج أو الفلك الأعلى بحيث يكون أحدهما خارجا من مركز العالم والآخر من موضع الناظر فان وجد اختلاف المنظر فذلك يدل على قرب الكوكب وان لم يوجد فذلك يدل على بعد الكوكب وكذا ان كان اختلاف المنظر أكبر فهو يدل على أن الكوكب أقرب وان كان أصغر فهو يدل على كون الكوكب أبعد ثم انهم لما وجدوا اختلاف المنظر للشمس ولم يجدوه للعلوية وللثوابت حكموا بأن الشمس تحتها

عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة في سطح نصف النهار أن لها اختلاف منظر أولاً فلذلك عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان فقل هي كسمة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة أعني بين العلوية وبين السفليتين والقمر وقد تأكد هذا الرأي بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن تقدمه من مقدي هذه الصناعة أنه رأى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى أنه رآها وعطاردًا كشامتين عليها (وقد زعم بعض المهندسين أن فلك الزهرة) دون فلك عطارد (فوق فلك الشمس وكذب) ذلك البعض (ابن سينا فيما زعم أنه رأى الزهرة في وجه الشمس كالشامة) فإنه قد زعم بعض الناس أن في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالحق في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة وأما الشامتين فجاز أن تكون احدهما هذه النقطة والاخرى عطاردًا (فهذه التسمة) التي ذكرناها (هي الافلاك الكلية) ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة (ولكل من السيارة عدة أفلاك يتركب منها فلكه الكلي وسندها عليك عداً أن شاء الله تعالى ومبناه) أي مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو (أن الافلاك لا تخرق) أصلاً (والا جاز أن يكون) هناك فلك واحد ساكن ويكون (الحركة للكوكب نفسه كالساج في الماء وان سلم ذلك) أي امتناع الانحراق (فلم لا يجوز أن تكون الكواكب على نطاقات) أي أجسام شبيهة بحلق يكون تحتها مساويا لأقطار الكواكب المركوزة فيها (تتحرك) تلك النطاقات (إما بنفسها أو باعتماد الكواكب عليها) وتكون تلك النطاقات بأسرها مغرقة في كرة واحدة على أوضاع مختلفة (وليس ذلك) أي اثبات النطاقات والحركة عليها (بإحدى من) اثبات

( **قوله** بذات الشعبتين ) ان رصديته مركبة من ثلاثة مساطير ( **قوله** متوسطة الخ ) قال بطليموس في المجسطي ونحن نرى ترتيب من تقدم عهده أقرب الى الاقناع لأنه أشبه بالأمر الطبيعي لتوسط الشمس بين ما لا يبعد عنها الايسرا

( **قوله** بذات الشعبتين ) هي آلة منصوبة في سطح دائرة نصف النهار وسبغى تفسير هذه الدائرة ويعرف بتلك الآلة أحوال اختلاف المنظر ( **قوله** على نطاقات ) لا يقال الصورة النوعية المرتسمة فيما فرضت قوه نطاقا يقتضى كونه فيجب أن يكون كرة ولا يلزم اختلاف أفعال الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد تبين بطلانه لا نقول هذا الاختلاف مثل اختلاف الثخن والنقر في الفلك الواحد وهو لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن كونه نوعا واحدا كما مر



(الخارج) المركز (ومتعميه) المختلف النخن والوضع (ثم) ان سلمنا أن ذلك غير جائز قلنا (لم لا يجوز أن يكون للكل) من حيث هو كل (حركة غير حركة كل واحد وتكون هي) أى حركة الكل (الحركة اليومية) الشاملة لجميع الكواكب (فيبقى) هذا الذى ذكرناه (عن اثبات) الفلك (الناسع) وذلك بأن تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحرك هذه الحركة السريعة وتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة أخرى فينظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك ناسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة حينئذ الى الثامن أيضاً لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فتكون الافلاك السككية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه (و) لنا أن نقول به ما تسلم ما تقدم (لم لا يجوز أن تكون الثوابت كل واحد منها على فلك) فيضاعف عدد الافلاك على ما ذكره أضافاً مضاعفة (و) قولهم (بقاء نسبها) أى نسب بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على أنها مرتكزة في كرة واحدة (لا يصلح للتحويل لجواز اتفاقها) أى اتفاق تلك الافلاك المتعددة التى عليها الثوابت (في الحركة) سرعة وبطأ وجهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبها وأوضاعها (ثم لم لا يجوز أن يكون بعضها) أى بعض الثوابت على أفلاك (تحت الافلاك السيارة) فلا يصح ما ذكره من الترتيب (وحكاية الكسف) أى كسف السيارات للثوابت على ما ذكره غير مسلم و (ان سلم ففيمما تقع)

( **قوله** بأن تتعلق ) لا حاجة الى اثبات نفس متعلقة بالمجموع وان ذهب اليه المحقق الطوسى بأن تكون الثوابت مركوزة في محب ممثل زحل كما هي مركوزة فيه على تقدير الاكتفاء بالسبعة ( **قوله** لجواز فرض الثوابت الخ ) قديتوهم انه على ذلك التقدير لا ينقل الثوابت ولا أدرج من برج لأن دوائر العرض القائمة المنطقية مرسومة على محب ممثل زحل والتوهم من دفع بأن منطقة حركة الكل مقاطعة لمنطقة ممثل زحل التى هى منطقة البروج بعينها على نقطتين فاذا جعل مبدأ القسمة أحد المتقاطعين لم يلزم محذور والمقاطع يكون متحركاً بالحركة السريعة وورد بالحركة البطيئة ( **قوله** وحكاية الكسف الخ ) فانه اذا كسف القمر الشمس بقدر ما يكون مثل قطر الزهرة أو قطر عطارد لا يظهر كسوفها للأبصار مع ان الكسف في غاية الاطلام فكيف والكسف نير الثوابت تضمحل أنوار السيارات

( **قوله** لجو ز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل ) اعلم أن ممثل زحل هو مجموع المتمم الحاوى للحامل زحل والمتمم المحوى لهذا الحامل أيضاً وأما حامل زحل فهو الفلك الخارج المركز لتدوير زحل على ما سيجئ ان شاء الله تعالى وانما جاز فرض الكواكب الثابتة على ممثل زحل لانهم وجدوا حركة ممثل زحل مثل حركة فلك الثوابت بحيث يتخيل أن هذا الممثل يتحرك بحركة فلك الثوابت وسيجئ تفصيله فان قيل يلزم من ذلك

من الثوابت ( في مداراتها ) أي محاذيا لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجة لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها ( فكيف السبيل الى الجزم في غيرها ) أي في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم أنها تحت السيارات أو فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه أما بالقياس الى العلوية فظاهر وأما بالقياس الى غيرها فلا لأن من الثوابت ما ليست مرصودة لصفرها فلا يعلم أن لها اختلاف منظر أولا ( المقصد الثاني في المحدود ) أي في إثبات جسم يحدد الجهات ويعين وضعها وفي بيان أحكامه ( قالوا ) أي الحكماء ( الجهة منتهى الاشارة ) الحسية ( ومقصد المتحرك ) الايني ( بالحصول فيه ) أي بالقرب منه والحصول عنده وذلك أن العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا في جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت أيضاً مقصداً للحركة المستقيمة ( فهي موجودة لا ممتنع أن يكون العدم المحض كذلك ) أي متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه أو القرب

( قوله في المحدود ) من الحد بمعنى التميز أي يميز الجهات

( قوله ويعين وضعها ) أي ما يتعين به قبولها للاشارة فاندفع ما قيل من انه ان أريد بمحدد الجهات فاعلمها فلان سلم كونه ذا وضع وان أريد به قابليها فتحددوا العلو والسفل ليس واحداً ضرورة أن المركز قائم بالأرض ( قوله منتهى الاشارة ) هاتان خاصتان للجهة يستدل بكل واحد منهما على وجود هاتين الجهتين ففسر وابتسرين مبنى الاول على العلو ومحدد الفلك الاعظم ومبنى الثاني على انه مقعر فلك القمر على ما وهم ( قوله المتحرك الايني ) قيد اتفاقي بيان للواقع لا احترازي ( قوله أي بالقرب منه والحصول عنده ) اذ معنى الحصول الحصول فيه عنده قرباً ووصولاً اذ لا يمكن الحصول في الجهة ( قوله تحرك كذا في جهة كذا ) أي تحرك في سمت يتأدى اليها كذا في المقاصد ( قوله فقد تعلق الخ ) نشر على ترتيب اللف ( قوله فهي موجودة ) نتيجة للقياسين المستفادين مما سبق على هيئة الاول أي الجهة منتهى الاشارة وكل ما هو منتهى الاشارة موجود والجهة مقصد الحركة وكل ما هو مقصد المتحرك موجود المراد في الخارج إما في نفسها أو في غيرها ومعنى وجودها كون الغير في الخارج بحيث تنزع تلك الجهة منه فلا يرد أن جهة السفلى أعنى المركز ليست بموجودة في الخارج ( قوله العدم المحض ) أي ما ليس له وجود في نفسه ولا في شيء ينتزع منه بل هو مجرد اعتبار توهم من الوهم

الفرض ان ينكسف زحل ببعض الثوابت المسامته له وبالعكس أيضاً لكن الحسن يكذبه قلنا حكاية الكسف ممنوعة كما ذكره اذ الحسن لا يقدر أن يميز الكسف عن المنكسف هناك فان الظاهر ان أحد الكوكبين مثل الآخر في الشكل واللون وان لم يكن في المقدار لكن عظم المقدار وصغره لا يفيد في تميز أحدهما عن الآخر في الحسن عند كونهما متحاذيين في الحسن أيضاً ( قوله أي بالقرب منه ) وجه تفسير قوله بالحصول فيه بقوله أي بالقرب منه فظاهر اذ لا يتصور الحصول في الجهات بل المتصور هو القرب منها كما في النقطة المركزية التي هي مركز العالم

منه (لا يقال الجسم يتحرك) في الكيف (من البياض الموجود الى السواد المعدوم) فقد جاز أن يكون المعدوم مقصداً للمتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصداً للحركة وأيضاً الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجوداً (لأننا نقول) في الجواب عن الاول أن السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن (لا بالحصول فيه) أو القرب منه (بل بتحصيله بهذه الحركة) (والضرورة) العقلية (تحكم بوجود ما يراد) بالحركة (الحصول فيه) وعدم ما يراد) بالحركة (تحصيله) أي تحكم بأنه يجب أن يكون الاول موجوداً حال الحركة لا متناع أن يطلب بها القرب من المعدوم والثاني يجب أن يكون حال الحركة معدوماً لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني أن الاشارة الحسية وان كانت امتداداً موهوماً لكننا نعلم بالضرورة أن منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج (ولا شك) في (أنها) أي الجهة (شيء ذو وضع) أي مادي لا مجرد (لان المفارق) المجرد عن المادة (تمتنع الاشارة) الحسية (اليه) و) يمتنع أيضاً (الحصول فيه) أي حصول الجسم في المفارق والوصول الى القرب منه (و) لا شك أيضاً في (أنها) أي الجهة (لا تنقسم) في مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (والا) أي وان انقسمت في ذلك المأخذ والامتداد (فالجهة أحد جزئها) لا هي بتمامها (فأنا اذا فرضنا الاشارة أو الحركة اتفقت) أي وصلت (الى جزئها)

(قوله لا يقال الخ) ومنشأ هذا الاعتراض توهم المعارض ان قيد بالحصول فيه اتفاق ومناط الاستدلال هو كونه مقصداً للمتحرك ولترك قيد بالحصول فيه كان توجيه السؤال والجواب بزيادة قيد الحصول ظاهراً ولو جعل الحصول مابين فائدة قيد بالحصول فيه لكان أظهر ويجب أن يكون موجوداً حال الحركة وما قيل ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه مع أنه ليس موجوداً حال الحركة عند القائلين بالسطح فدفوع بأن مقصد المتحرك الحصول في جزء من المسافة لقرب جسم من الاجسام لا الحصول في المكان وان كان لازماً كيف والناس يقصدون الحركات مع عدم تصورهم المكان بمعنى السطح والبعد (قوله ان منتهى الخ) خلاصته ان ليس المراد بالمنتهى طرف الامتداد حتى لا يمكن وجوده بل ما ينتهي اليه امتداد الاشارة ويقع عليه ولا شك في لزوم كونه موجوداً اما في نفسه أو في محله بحيث ينتزع منه (قوله أي مادي) يعني ليس المراد بذي وضع معناه

(قوله يحكم بوجود ما يراد الحصول فيه) أو القرب منه قال الشارح فيما نقل عنه وفيه بحث وهو أن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه قطعاً مع أنه قد لا يكون موجوداً حال الحركة على مذهب ارسطو كما اذا تحرك الجسم في الهواء (قوله وموجود في الخارج) ان قيل قد يشار الى نقطة موهومة في وسط الخط ويكون تلك النقطة مبدأ لأحد الطرفين ومنتهى للآخر مع ان تلك النقطة لم تكن موجودة في الخارج قطعاً قلنا الظاهر ان الاشارة الى تلك النقطة فرضية تقديرية لا فعلية تحقيقية كما زعم

الاقرب فان انتهت هناك الاشارة أو الحركة الى تلك الجهة (فهو) أى ذلك الجزء الاقرب وحده هو (الجهة دون ما وراءه) أى لا مدخل له في تلك الجهة (والا) أى وان لم تنته هناك الاشارة أو الحركة الى تلك الجهة (فالجهة ما وراءه دونه) فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب أن لا يكون هو جزءاً من الجهة لجواز أن تكون تلك الاشارة أو الحركة الباقية في الجهة لا اليها أوجب بأن هذا يناقض ماهية الجهة لأنها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وأنه محال واذا ثبت أن الجهة موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة واستقامة الحركة (فهي) أى الجهة (نهايات وحدود) أى أطراف هي أعراض قائمة بالاجسام لأنها ان لم تنقسم أصلاً كانت نقطة وان انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطاً أو في امتدادين كانت سطوحاً (والا) أى وان لم تكن نهايات وأطرافاً بل كانت أجساماً (لكانت) الجهة أمراً (متحيزاً بالاستقلال فكان منقسماً) في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزء وما في حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها في مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (وأيضاً فلو لم تكن) الجهة (حدوداً) مختلفة الحقائق قائمة بأجسام متناهية (فأما الخلاء) أى فهمى اما فى الخلاء الذي هو البعد الموجود أو الموهوم (وأنه) أى الخلاء بكلا معنييه (محال) فكيف يتصور وجود الجهة فيه (أو الملاء المتشابه) أى أو هى فى الملاء

( عبد الحكيم )

الحقيقى لانه ثبت فيما تقدم بل لازمه وهو كونه مادياً ( قوله فان قيل الخ ) يعنى ان القسمة غير حاصرة لانه يجوز أن يكون الحركة الخ ( قوله أوجب الخ ) ابطال للقسمة الثالث لكن بعد ابطاله يثبت عدم انقسام الجهة من غير حاجة الى التردد السابق فكان جواباً بتغيير الدليل لاثبات المقدمة الممنوعة ( قوله فهمى نهايات وأطراف ) فهمى بالنسبة الى الاشارة والحركة جهة وبالنسبة الى الامتداد طرف ونهاية ( قوله بل كانت أجساماً ) الصواب بل قائمة بذواتها لا يلزم استدراك قوله لكانت متحيزاً بالاستقلال وقوله لما مر من امتناع الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه فتدبر ( قوله وأيضاً فلو لم تكن ) الغاء زائدة والاظهر الاخصر ان يقرر هكذا لو لم تكن الجهة حدوداً وأطرافاً قائمة بالجسم لكانت أجزاء منه فلا يجوز أن يكون جسماً لما مر من امتناع انقسامه فى مأخذ الحركة فاما أن يكون جزءاً من الخلاء أى البعد المجرد ومن الملاء المتشابه أى الغير المتناهي اذ جهات المتناهي أطراف ونهاية لانها منتهى الاشارة ومقصد المتحرك ولما كان جزء الخلاء خلاء أو جزء الملاء ملاء فاما الخلاء واما الملاء ويؤيده اكتفاء المصنف بابطال كون أحد جزئيه أولى من الآخر ولم يتعرض لابطال كونها الحدود وزاده الشارح لاتمام الاستدلال ببناء على ما حرره

الذى لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذى لا يتناهي ( فلا يكون ) هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون ( أحد جزئيه ) أي جزئي الملاء المتشابه ( مطلوباً بالطبع والآخر متروكاً بالطبع ) لانهما متشابهان في الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض آخر منها ( وقد علمت ) في مباحث الاعتمادات ( ان الجهات على كثرتها اعتبارية ) متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط ( ما عدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقتان ) لا تبدلان أصلاً واحديهما في غاية البعد عن الاخرى ( فاذن لا بد من جسم يحددهما ) ويمين وضميمهما ( ويكون ) ذلك الجسم المحدد ( كريا ليعدد القرب بمحيطه وهو العلو ) يتحدد ( البعد بمركزه وهو السفل ) لان المركز هو أبعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل أن يفرض في داخله ما هو أبعد منها ( لان غير الكري ) من الاجسام ( لا يحدد

( **قوله** مختلفة الحقائق قائمة بأجسام متناهية ) زادهذين القيد لان الدليل الذى ذكره في الملاء المتشابه انما يبطل عدم كونها مختلفة الحقائق والدليل الذى زاده الشارح رحمه الله تعالى أعنى قوله وكذلك الحدود المفروضة الخ انما يبطل عدم قيامه بالاجسام المتناهية لكن لاختفاء في أن المدعى فيما سبق كونها حدوداً وأطرافاً لا كونها مختلفة الحقائق ثم ان كونها مختلفة الحقائق غير مطلوبة في هذا المقام وان كانت كذلك في الواقع فتدبر فانه لم يظهر لي حكمة ما قال الشارح أو الموهوم الخ بعد ثبوت ان الجهة موجودة ( **قوله** وهو الجسم الغير المتناهي ) ان تعرضوا هذه للدلالة على أن اثبات المحدد لا يتوقف على اثبات تناهى الابعاد ( **قوله** اذ لا يكون احد جزئيه الخ ) هذا انما يدل على عدم تعدد الجهات الحقيقية في الملاء المتشابه والمطلوب عدم تعدد الجهات فيه مطلقاً فالاولى أن يقال اذ لا يميز فيه فلا يتعين فيه جزآن يكون منتهى الإشارة مقصد المتحرك ( **قوله** الحدود المفروضة ) لا يخفى ان كونها حدوداً ونهايات يتنافى كونها مفروضة في الجسم الغير المتناهي فلا حاجة الى ابطاله والحق ما قررنا لك فتدبر حق التدبر ( **قوله** واحداً في غاية البعد ) لا كل واحد منهما اذ لا يمكن ذلك

( **قوله** وهو الجسم الذى لا يتناهي ) اذ الجسم الذى يكون منتهياً يتصور له نهايات وأطراف مختلفة الماهية كما لا يخفى أو أراد أنه الجسم الذى لا يعتبر تناهيه ( **قوله** ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو الخ ) كون العلو جهة القرب والسفل جهة البعد اما يتصور اذ لم يكن ذلك الجسم الكرى مصمتاً بل كان مجوفاً وما اذا كان مصمتاً فالظاهر ان كلامنا من الجهتين هي جهة القرب لأنهم لما رأوا كون الفلك مجوفاً غير مصمت كانوا يعنون العلو جهة القرب والسفل بجهة البعد

الا القرب منه وأما البعد منه فقير محدود ) لانه وهو ظاهر ولا يغيره من أجسام آخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد أكثر فلا ينضبط بهما جهتان احديهما في غاية البعد عن الاخرى ( ويكون ) ذلك الجسم المحدد الكرى ( واحدا والا فاما أن يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية ) الحقيقية التي تنتهي الاشارات الحسية بسطحه الاعلى ( وقد يكون ) هو وحده ( كافيا لتحديد الجهتين به ) باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحيط حينئذ حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة أصلا فظهر فساد ما قيل من أن فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة ( أولا يحيط ) بعضها ببعض ( بل يكون كل منهما ) خارجا واقما ( في جهة من الآخر فتكون الجهة متعددة قبلهما ) حتى يمكن وقوعهما فيها ( لا ) متعددة ( بهما والمفروض خلافه ) وأيضا فلا يتحدد بشئ منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد

( قول الا القرب منه ) باعتبار الاطراف القائمة به ( قول لانه وهو ظاهر ) لأن البعد الخارج عنه الى أين وأما البعد المحل فانه لا يوجد فيه أبعد نقطة من الاطراف المحيطة به لعدم تشابه تلك الاطراف بالنسبة الى نقطة من النقاط المفروضة وان كان يوجد نقطة وسطانية لا يمكن أن يفرض أبعد منها فلا يرد مالى شرح من الشكل البيضى أو العدسى بل المضلع أيضا شمسى على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته ضرب من جانب الستة غاية الامر ان الابعاد الممتدة الى الجوانب لا تكون متساوية ( قول ولا يغيره الخ ) انه حينئذ لأن يكون الجسم الواحد محدودا والكلام فيه حاجة الى ذكره ( قول ويكون ذلك الجسم الخ ) بعد ما ذكر أن ذلك المحدد يكون كرى بالتحديد الجهتان معا احدهما بالمحيط والاخرى بالمركز لا حاجة الى نفي تعدده والقوم انما تعرضوا لذلك لأنهم أثبتوا أولا ان محدد الجهات لا بد أن يكون جسمائهم أثبتوا انه لا يجوز أن يكون متعددا ثم بعد اثبات الوحدة أثبتوا انه لا يجوز أن يكون غير كرى فكأنهم ادعوا ان محدد هلا لا بد أن يكون جسما واحدا كرى أما الجسمية فلكون الجهات ذات وضع وأما الوحدة فلعدم حصول التحديد بالاثنتين وأما الكرية فلعدم تعدد الجهتين معا بغير الكرة وغاية ما يقال فائدة ذلك اثبات انه لا يجوز تعدد جهة الفوق والتحت بأن يكون كرات متعددة كل واحد منها يحدد الجهتين وحينئذ لا يكون المحدد محيطا بكل وذلك الثابت امتناع تعدد القائم الجسمانى ( قول لا مدخل له في تحديد الخ ) أى ليس المراد انه حشو مطلقا لكون جهة ما لا تحت قائمة به بل انه لا يدخل في التحديد اذ لولا له كان التحديد حاصل فهو داخل في التحديد بالعرض ( قول فيكون الخ ) لأنه لا بد لكل منهما من حيز طبيعى يطلبه ويهرب عن حيز الآخر فيكون الحيزان في جهتين حقيقتين لا يتبدلان بالاعتبار

( قول فلا يتحدد بشئ منهما الا جهة القرب ) وههنا سؤال مشهور وهو اناسمنا انه لا يتحدد بشئ منهما الا جهة القرب لكن لما لا يجوز أن يكون جهة القرب من أحدهما مخالفا لباقي وجه القرب في الآخر فيكون أحدهما مطلوبا بالطبع والآخر مهربا عنه بالطبع أو بالعكس وأما قوله فالبعد الى أين قلنا انما يسئل عن البعد اذا كان جهة البعد مطلوبا بالاجسام بالطبع عنه كذلك وكلاهما ممنوعان ههنا فلا عبرة بوجوده ولا بعده وانما ذكره آنفا في قوله فيكون الجهة متعددة قبلهما فهو أيضا ممنوع فانكم لما جاوزتم ان يتعدد جهة الفوق بمحيط كرة

من الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى أين ( فقد ثبت ) بما قررناه ( وجود كرة بها  
تحدد الجهات ) الحقيقية ( محيطه بالكل ) أى بجميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى  
الاشارات وجهة الفوق ومركزه الذى يتساوى بعده عنه وتنتهي به الاشارة النازلة عنه  
جهة التحت ( وهو المطلوب ثم له ) أى للمحدد ( أحكام منها أنه بسيط ) لا مركب من  
بساط متعددة ( والا جاز انحلاله واللازم باطل ) فاللزوم مثله ( أما الملزومية فلان ) المحدد  
اذا كان مركبا من بساط متعددة كان كل واحد من أجزائه ملافيا بأحد جانبيه شيئا  
غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا شك أن ( البسيط يمكنه أن يلاقى بأحد طرفيه ما يلاقيه  
بالآخر لتساويهما ) أى تساوى الطرفين في الماهية فاذا لاقى أحدهما شيئا جاز أن يلاقيه  
الآخر وذلك انما يتصور بالانحلال ( وأما بطلان اللازم فلأن ذلك ) أى الانحلال ( لا يكون  
الابالحركة المستقيمة ) وتباعد بعض الأجزاء عن بعض وقد يقال جاز أن تكون الملافة

( قوله والاجاز الخ ) يمكن أن يعارض بأنه لو كان بسيطا لجاز عليه الانحلال واللازم باطل ببيان الملازمة لأنه  
لو كان بسيطا يساوى محده ومقره في الماهية ويجوز أن يكون ما يماس محده ما يماس مقره وما ذلك  
الابالانحلال والجل ان الجسم مطلقة مقتضى كل مكان وبعد فرض الأجزاء الكل من الجسم والحيز يحصل  
لكل واحد من أجزاء الجسم والحيز خصوصية فيجوز أن يقتضى خصوصية كل جزء من الجسم خصوصية كل  
جزء من الحيز ( قوله باحد جانبيه الخ ) أى بأحد مماسه لأن التساوى في المائة للأجزاء لا لأطراف  
( قوله وقد يقال الخ ) فيه ان هذا انما يتصور اذا كان ذلك الجسم والأجزاء كلها كروية الشكل وتركيب  
الجسم منها فوقع الفرج بينها أما اذا كانت مضلعة الحركة كل واحد منهما وان كانت على نفسه يقتضى تبدل  
أمكنها صغرا وكبرا ولا بالحركة المستقيمة الى ذلك

واحدة وتحدد جهة السفلى بمركزها ولا يلزم هناك أن يكون الجهة قبلها الزمك جواز أن يتحدد جهة الفوق بمحيط  
أحد الجسمين وجهة التحت بمحيط الجسم الآخر ولا يلزم هناك أيضا أن يكون الجهة قبلهما ولا يلزم ذلك أن لو كان  
في ذاتهما مبدا أميل مستقيم وهو ممنوع ( قوله ان البسيط يمكنه ان يلاقى باحد طرفيه ما يلاقيه ) كلمة مامع صلتها  
مفعول لقوله ان يلاقى والضمير المستتر في قوله يلاقى أو البارز في قوله طرفيه أو المستتر في قوله يلاقيه راجع الى  
البسيط المذكور والضمير المنصوب البارز في قوله يلاقيه راجع الى ما وفي هذا المقام منع وهو ان يقال الامكان  
المذكور وان كان مساما بالنسبة الى البساط لكنه ممنوع بالنسبة الى المجموع المركب من تلك البساط فانه  
لم يجوز أن يكون طبيعة الكل مانعة عن حركة البساط بوجه ما اصلا ( قوله وقد يقال جاز ان يكون الخ ) فيه  
بحث فانه لا شك أن بعض الأجزاء البسيطة حيث كان قريبا من السطح الاعلى لذلك الفلك المركب وأن البعض  
الآخر من تلك الأجزاء كان قريبا من السطح الاسفل لذلك الفلك أيضا وظاهر ان ما بين السطحين المذكورين بون  
بعيد وانه لا يتصور الملافة بين هذا البسيط الاقرب من السطح الاسفل وبين ذلك البسيط الاقرب من السطح  
الاعلى الا بالحركة المستقيمة كما لا يخفى



بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة ( وهي ) أعنى الحركة المستقيمة ( لا تكون الا من جهة الى جهة ) أخرى ( فتكون الجهة متحددة قبله ) أى قبل المحدد حتى يمكن حركة أجزائه اليها ( لا ) متحددة ( به هذا خلف ومنها ) أى ومن أحكام المحدد ( انه شفاف ) لا لون له ( وكذلك سائر الافلاك ) شفافه غير ملونة وذلك ( لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها ) من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازى لا نسلم أن كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلأن قيل فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم أنكم أدركتم هذه الكواكب ادراكا تاما ( واعلم أن هذا ) الذى ذكره ( لا يتشبه فى المحدد اذ ليس له وراءه ) حتى يرى ولا فى فلك الثوابت أيضا اذ ليس فوقه كوكب مرئى ( الا أن يقال لو كان ) المحدد أو فلك الثوابت ( ملونا لوجب رؤيته فنقول ) جاز أن يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا ( ولم لا يجوز أن تكون هذه الزرقة ) الصافية ( المرئية لونه لا يقال ذلك ) أى لون الزرقة ( أمر يحس به فى الشفاف اذا بعد عمقه كما فى ماء البحر ) فانه يرى أزرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل فى الجو الذى بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه ( لانا نقول ) الزرقة قد تكون لونا متخيلا كما ذكرتم ( وقد تكون ) أيضا ( لونا حقيقيا ) قائما بالاجسام ( واما الدليل ) العائم ( على أنه لا يحدث الا بذلك الطريق التخيلى ) أى لا دليل على ذلك فجاز أن تكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لأحد الفلكيين ( ومنها أنه ) أعنى المحدد ( لا ثقيل ولا خفيف لانهما ) أى الخفة والثقل ( مبدأ الميل الصاعد والمابط ) أو نفس هذين الميادين على اختلاف التفسيرين ( وهما ) يصححان حركة محالهما ( بالاستقامة فيقتضى )

( عبد الحكيم )

( قول الامن جهة ) أى من جهة حقيقية الى جهة حقيقية لأن المكانين المتباينين فى الوضع اما طبيعيان أو قسريان أو أحدهما قسرى والآخر طبيعى وعلى التقديرين لا بد من وقوعها فى الجهة الحقيقية كما لا يخفى ( قوله لأنه شفاف الخ ) فى الشفاء غاية الجسم السماوى مشف ينفذ فيه البصر وهذا الحكم يدهى بحكم به العقل بمعونة الحس ولا يرد عليه شئ من الاعتراضات المذكورة فانه ليس المراد بالشفف مالا لون له أصلا بل ما ينفذ فيه البصر ولو كان ملونا

وجود الثقل أو الخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم (تحدد الجهة قبل) أى قبله لا به وهذا الدليل لا يتناهى على تحديد الجهة بخص بالمحدد (ولا يتم الافلاك) الباقية (والحجة العامة) للكل (انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدأ ميل مستدير) بل ميل مستدير أيضا لانه المقضى القريب للحركة المستديرة (فلا يكون فيهما مبدأ ميل مستقيم لتأنيهما) أى تنافي المبدأين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضى صرفه عنها (وقد يمنع التنافي) بين الميلين (إذ قد يجتمعان في جسم واحد) (وبحصول اجتماعهما) فيه حركة مركبة كالدرجة) في الكرة (وكافي المجلة) فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا (وليس حركة الاستدارة صارفة) عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا بين أحدهما ومبدأ الآخر فان الحجر المرمى الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأه كاسر (ومنها أنه) أى المحدد وكذا غيره من الافلاك (لاحار ولا بارد قال ابن سينا) وذلك (لتلازم الثقل مع البرودة) فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت (و) تلازم (الخفة مع الحرارة) فان المادة اذا أضعف فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت حيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم (ولما منع أن يمنع التلازم) بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة (مطلقا بل) ذلك التلازم (في العناصر) فقط دون الافلاك فجاز أن يكون فيها حرارة أو برودة بلا خفة وثقل (فان قال) ابن سينا (الحرارة علة الخفة) كما أن البرودة علة الثقل

(عبد الحكيم)

(قوله) فانها تتحرك على الاستقامة الخ) لا يخفى ان الحركة المستديرة الاصطلاحية مشروطة بأن لا يخرج المتحرك عن حيزه فلا حركة على الاستدارة فيها وهذا يظهر أن الحركة المستديرة تقتضى عدم التوجه الى الجهة لأنها غير مقتضية للتوجه اليها (قوله بين الميلين) أى بين المدافعتين (قوله) فان الحجر الخ) فيه ان المراد انه لا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم طبيعيا لا متناع أن يقتضى الطبيعية الواحدة لو خليت وطبعه الامرين المتنافيين واذا لم يكن طبيعيا لم يكن قسرا بالماتقرر أنه حيث لا طبع لا قسر ولا يكون في الافلاك مبدأ ميل مستقيم لا طبيعيا ولا قسريا (قوله) ولما منع أن يمنع الخ) هذا مدفوع لأن المدعى في هذه الحرارة والبرودة الموجودتين في العناصر وأما الحرارة والبرودة الخالفتين بالحقيقة والآثار الهاتين فلا يتعلق غرضنا بنفسهما واثباتهما اذا المقصود بيان مخالفة الافلاك للعناصر بالكيفيات والآثار

( فيمتنع التخلف ) فلو وجدنا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما ( قلنا قد يتخلف الأثر ) عن العلة الفاعلية ( لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة ) في العناصر القابلة لها ( والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة ) للحرارة عندكم فيجوز أن يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما ( وقال الامام الرازي ) في المباحث المشرقية المعتمد في أن الفلك ليس بحار ولا بارد أن يقال ( لو كانت هي ) أى الافلاك ( حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل ) الذي هو طبيعة الفلك ( والقابل ) الذي هو مادته ( من غير عائق ) هناك لكونها بسيطة ( والتالى باطل والا كان الاقرب ) من الفلك ( أسخن كرؤس الجبال الشاخنة ولاستحالة ) أى التالى باطل لما ذكر ولاستحالة ( أن تسخن الشمس وحدها ) حال طلوعها ( دون السموات ) التي هي في غاية الحرارة ( مع أنها ) أعنى السموات ( أضعاف أضعافها ) اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي ( قلنا ) في الجواب عن هذا المعتمد ( مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك الامرتبة ) ما ( ضعيفة ) من الحرارة فلا تؤثر حرارته في عالمنا هذا ( ثم ) ان سلمنا قوة ( حرارتها ) قلنا ( أثر التسخين ) منها ( قد لا يصل إلينا ) لان الطبقة الزمهريرية مانعة له ( وهو ) أي الدليل المذكور ( منقوض بتسخين الشمس ) فانها حارة يصل أثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس أسخن ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله ( والقياس عليها ) أى قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ( ضعيف لانها لا تسخن بل أشعتها ) هي المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست ( أشعتها من أمور صعبة جدا ) ( أحرقت ) الأشياء المنعكس اليها ( كما في المرايا المحرقة ) وليس للأفلاك الحارة بالفرض أشعة تقتضي تسخينها واعتراضا خامسا أعنى قوله ( وما ذكره منقوض بكثرة النار لثبوتها عندهم ) واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم أن لا تكون كرة النار حارة وقد يقال

( عبد الحكيم )

( قوله أى التالى الخ ) يعنى ان قوله ولا استحالة عطف على قوله والا لكانت بحسب المعنى ( قوله وليس الخ ) سواء كانت مخالفة للاولى في التنوع أو موافقة كما يدل عليه آخر كلام الشارح من قوله وان فرض لصورتين متفقتين الخ

الطبقة الزهريرية تقاومها ولا يتصور مقاومتها للأفلاك المتسخنة جداً إذ لا قدر لها بالقياس إليها كما لا يخفى (ومنها أنه لا رطب ولا يابس لأن الرطوبة سهولة قبول التشكل) بالاشكال الغربية (وتركه) بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة (والبيوسة عسرة) أى كيفية مقتضية لعسر القبول والترك (ولا يتصور ذلك) القبول والترك سواء كان بعسر أو يسر (الا بالحركة المستقيمة) في أجزاء القابل فوجود الرطوبة أو البيوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الأفلاك وإنما لم يجب عنه لأن فساده معلوم مما مر) ومنها أنه لا يقبل الكون والفساد) يعني أن مادة المحدد وغيره من الأفلاك لا يصح عليها أن تخلع صورة نوعية وتلبس أخرى بل يجب أن تكون دائماً متصورة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك (لأن كل جسم له حيز طبيعى) كما مر (فلاصورتين الكائنة والفاصلة لكل منهما إذا حلت في المادة وصارت جسماً مخصوصاً حيز طبيعى (فان اتحد حيزهما) الطبيعى (كان الجسمين حيز واحد طبيعى وأنه محال لانهما) أي الجسمين الذين أحد حيزهما الطبيعى (لا يحصلان) معا (فيه لامتناع التداخل) بين الاجسام وإذا امتنع حصولها فيه معا (فلا بد من خروج) ذينك (الجسمين أو أحدهما عنه) أي عن ذلك المكان الواحد الطبيعى (وهو) أي الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعى فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزها الطبيعى لزم أيضاً صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لأن المادة إنما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة في مكانها جاز أن تحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعى لها وان كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما (والجواب) بعد تسليم

(قوله والجواب الخ) في الشفاء انه لا يجوز أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيين الاعلى جهة أن في جملة مكان الكل أحيانا بالقوة وأن وقع فيه بسبب محض كان طبيعياً كالمدة فان أقرب حيز من الأرض يليها هو طبيعى لها

(قوله أي الخروج عنه بالحركة المستقيمة) الباء الجارة في قوله بالحركة ليست للسببية كما هو ظاهر العبارة واللام تتناول الخروج قبل الحصول في ذلك المكان الطبيعى بل هي ههنا للابسة يعني ان الخروج عن ذلك المكان ملتبس بالحركة المستقيمة سواء كان الخروج بعد الحصول في ذلك المكان أو قبله فتأمل

ما صر من امتناع الحركة المستقيمة ( ان الصورتين ) أغنى الكائنة والفاصلة ( قد تقتضيان  
 حيزا واحدا ) وليس يلزم من ذلك صحة التداخل أو الحركة المستقيمة كما ذكرته ( اذ قولك  
 لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين ) في المادة الفلكية حتي يتحصل  
 هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ هما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل  
 أو ليس شيء منهما أو أحدهما فيه فيلزم صحة الحركة ( وانه ) أي اجتماع الصورتين في المادة  
 وتحصل جسمين منهما معا ( محال بل لعدم واحدة ) من الصورتين ( عند ما توجد الاخرى )  
 منهما فلا يكون هناك الاجسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي في لمادة قبل التساد  
 كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبمعه مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين ( ومما يحققه ) أي  
 يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا ( ان الصورتين مع اختلافهما )  
 في الماهية النوعية ( لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز ) فان الحقائق  
 المختلفة يجوز اشتراكها في الاوازم وان فرض ان الصورتين متفقتان في الماهية كان ذلك  
 الجواز أظهر ( ومنها انه لا يتحرك في الكم ) أي لا يزداد مقدار المحدد أو غيره من الافلاك  
 لا بالنمو ولا بالتدخل ولا ينقص أيضا لا بالذبول ولا بالكثافة ( اما محده فاذلوا زداد لكان  
 ثمة مكان خال ينتقل ) محدد المحدد ( اليه ) ويملاؤه ذلك الزائد ( وقد علمت أن ما وراءه عدم

والابعد حصوله فيه لكان يصير أيضا أقرب وكان طبيعيا لها واما مكانان متباينان فليس يمكن ذلك فانه مقتضى  
 الواحد بالشخص من حيث هو واحد بالشخص اه فعلم من ذلك انه لا يجوز أن يكون بجسمين مشخصين مكان  
 واحد بالشخص والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي لأن كل واحد من الجسمين مع  
 شرائط حصوله في ذلك الحيز المعين علة تامة له وذلك متمنع سواء كان بالاجتماع أو بالبدئية الا اذا كان وجود  
 أحدهما بحيث يمتنع وجوده بالآخر على ما صر في مباحث العلة ( **قوله** اما محده الخ ) الاظهر على ما في شرح  
 الاشارات ان الحركة الكمية لا تتحقق الا بالحركة المستقيمة للاجزاء والمحدد يمتنع عليه وكذلك سائر الافلاك  
 لأن فيها مبدأ الحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدأ الحركة المستقيمة وأما ما ذكره المصنف ففيه بحث لأن المحدد  
 لا مكان له بمعنى السطح بل له وضع فاذا تحرك في الكم يحصل له وضع غير ما كان لأنه يملأ مكانا عند الزيادة  
 ويخلو مكان عند الانقاص نعم لو كان المكان بمعنى البعد المجرد كان خلوه عن الشاغل محالا

( **قوله** وان فرض ان الصورتين متفقتان في الماهية الخ ) لا يخفى عليك انه اذا كانت الصورتان متفقتين في  
 الماهية لم يتصور هناك كون وفساد لما مر أنهما لا يكونان الا بتبدل الصورة النوعية المتخالفة في الماهية فلعله  
 أراد بها مجرد تبدل الصورة نوعية كانت أو شخصية أو أراد بالماهية ههنا ما يتناول الماهية المشتركة أعني الجنس  
 لكن حينئذ لم يكن وجه قوله كان ذلك بالجواز أظهر ظاهرا كما لا يخفى

محض ) فلا يتصور هناك مكان خال ( ولو انتقص ) محذب المحدد ( لزم خلو مكانه اذ ليس  
 ثمة شيء ينتقل اليه بدله ) ليشغله فيبقى خاليا ( وأما مقره فلا نه مثل المحذب ) في الماهية  
 للبسائط ( أى بساطة الفلك المحدد ( فيمتنع عليه ما يمتنع على المحذب ) من الازدياد والانتقاص  
 ( لان حكم الشيء حكم مثله فكذا محذب المحوى ) المماس لمقر المحدد لا يزداد ولا ينتقص  
 ( لعدم المكان ) فلا يتصور ازدياده ( وامتناع الخلاء ) فلا يتصور انتقاصه ( فكذا مقره )  
 المساوى لمحذبه وهكذا مسوق الكلام ( الى أن يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك أن  
 امتناع حركة المحذب ) أى محذب المحدد بالزيادة أو النقصان ( ليس له لذاته ) حتى يجب  
 مشاركة مقره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شيء يملأ مكانه ( لا يجب ) حينئذ  
 ( مشاركة مقره له ) في امتناع الحركة بل يجوز أن يزداد مقره وينتقص محذب المحوى  
 بمقدار ازدياده وأن ينتقص ويزداد محذب المحوى بحيث يملأ مكانه ( و ) لا يخفى أيضاً ( أنه )  
 أي لدليل المذكور ( لا يتأتى في سائر الافلاك ) لا بتناؤه على البساطة ولم ثبت الا في المحدد  
 فلو امتنع ازدياد محذب الثامن وانتقاصه مثلاً لم يلزم مثل ذلك في مقره لجواز تركبه من  
 بسائط مختلفة الحقائق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقره التداخل ومن انتقاصه  
 الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محذب السابع وازدياده وهذا الذى أوردناه  
 من الاعتراض انما هو على رأيهم ( وأما على رأينا فالمنع ) على دليلهم ( ظاهر لجواز الخلاء )  
 وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محذب الفلك الحاوى للكل اذ هناك مكان يشغله ويجوز  
 انتقاصه وخلو مكانه ( و ) على تقدير امتناع الخلاء نقول ( لجواز خلق الله تعالى جسما في  
 مكانه ) على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء ( ومنها أن فيه ) أي في المحدد وكذا في سائر  
 الافلاك ( مبدأ ميل مستدير ) اعلم ان أصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا  
 أن تلك الحركة لا يجوز أن تكون للكواكب أنفسها حكموا بأن الافلاك متحركة على  
 الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعاً كما صرت اليه الاشارة وكان ذلك طريقاً ثانياً وأما  
 الطليعيون فانهم ذكروا طريقاً ثانياً فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير ( لان أجزاءه )  
 المفروضة فيه ( متساوية ) في تمام الماهية ( للبساطة ) الموجبة لذلك التساوى ( فلا يكون  
 اختصاص البعض ) من تلك الاجزاء بمحيزه ( المعين ) ( دون الآخر ) أى دون العجز الآخر

الذي فيه البعض الآخر (أولى من عكسه) وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقبسا الى  
الوضع الآخر الذي عليه البعض الآخر والعاصل أن نسبة كل جزء الى جميع أحياء الأجزاء  
وأوضاعها على السواء وحينئذ (فاما أن لا يحصل كل جزء) أي شيء من الأجزاء (في حيز ما  
من تلك الأحياء ولا على وضع ما من تلك الأوضاع) (وأنه محال أو يحصل الكل في الكل)  
أي كل جزء من الأجزاء في كل واحد من الأحياء وعلى كل واحد من الأوضاع (أما ما  
وأنه محال) لاستحالة أن يكون جزء واحد في حالة واحدة في أحياء متعددة وعلى أوضاع  
متقابلة (وأما بدلا وذلك) أي الحصول على سبيل البدل وهو أن ينتقل جزء الى مكان جزء  
آخر ووضعه (يقضي كونه) أي كون الفلك (متحركا بالاستدارة) ويستلزم أن يكون  
فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين أما أن  
يكون واجبا أو جائزا لا سبيل الى الأول لأن الأمور المتساوية في الماهية يستحيل أن يجب  
لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثاني وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك  
الأجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة فقيه  
مبدأ ميل مستدير والامتنع حركة المستديرة

(قوله أولى من عكسه) ان أراد عدم الأولوية نظرا الى الماهية النوعية للأجزاء فلم يعدم وان أراد عدم  
الأولوية مطلقا فممنوع لجواز أن يكون الأولوية ناشئة من خصوصية كل واحد من أجزاء الجرم بالقياس الى  
كل واحد من أجزاء الحيز (قوله في وضعه الخ) وهو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة أجزائه الى ما هو داخل  
فيه وهو محاذاته كذا في شرح الاشارات (قوله وربما قالوا الخ) تفصيله ما في الاشارات من أن أحوال  
الجسم لا تتغير إما أن يجب بحسب طبعه أو لا يجب بل يمكن والواجب طبعه لا يمكن أن يتبدل أو يزول وغير  
الواجبية أن يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيه وتلك الأحوال قابلة للتبدل فالزائل بالنظر الى طباع  
الجسم وليس لقابله بهما بالنظر الى عللها مادامت مانعة عن التبدل والزوال وإذا كانت الحال في الموضع والوضع  
هذه أمكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فأمكن أن يزول قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك  
الجسم مبدأ ميل بالطبع للحجة المذكورة اه قوله للحجة المذكورة إشارة الى ما ذكره سابقا من أن ما فيه ميل  
طبيعي لا يقبل ميلا قسريا أو بالزوم مساواة حركة عدم المعاوق مع حركة ذي المعاوق (قوله لأن الأمور المتساوية  
الخ) فيه ما من أن الاستدلال الأول من الاستحالة بالنظر الى ماهيتها النوعية مساواة الاستحالة مطلقا فممنوع  
لجواز أن يجب لبعضها ما لا يجب لآخر باعتبار خصوصية ذلك البعض (قوله فقيه مبدأ ميل مستدير) أي بالفعل  
(قوله والامتنع الخ) أي ان لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير بالفعل امتنع عليه الحركة نظرا الى ذاته وقد ثبت  
(قوله والامتنع حركة المستديرة) اذ لو لم يمتنع حركته المستديرة يلزم من فرض وقوعه أن تكون الحركة  
مع الفائق كهي لامعه وقدم دليل بطلانه وقدم أيضا ضعف هذا الدليل



وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الأثر عند وجود  
 المؤثر (والاشكال عليه) أي على الوجه الأول المذكور في الكتاب (فانه بناء على البساطة  
 ولم تثبت) البساطة بما ذكرتموه (لغير المحدد من الافلاك) فيقصر دليلكم هنا عن مدعاكم  
 (وان سلم) ثبوت البساطة في الكل قلنا هي لا تقتضي الحركة بالاستدارة بل تقتضي عدمها  
 لان البسيط اذا تحرك كذلك (فالما أن يتحرك الى جميع الجهات) أي الجوانب دفعة واحدة  
 (وأنه محال أو الى بعضها) دون بعض (وأنه ترجيح بلا مرجح) كما أن سكونه كذلك عندكم  
 (وأيضاً) اذا تحرك البسيط على الاستدارة (فلا بد) هناك (من قطبين) معينين (ساكنين  
 و) من (دوائر) مخصوصة متفاوتة جداً في الصغر والكبر (ترسمها الاجزاء) والنقط المفروضة  
 فيما بينهما (حولها بحركات مختلفة) اختلافا عظيماً (بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط)  
 المفروضة (فيه) أي في البسيط (وصلاحيتهما للقطبية) والسكون ورسم الدائرة الصغيرة  
 أو الكبيرة بالحركة البطيئة أو السريعة (وأنه ترجيح بلا مرجح) كما لا يخفى على ذي بصيرة

(عبد الحكيم)

انها ممكنة عليه وذلك لأن الما ميل طبيعياً فيه لا يقبل حركة من خارج أصلاً قال في الشفاء بعد بيان ما لا ميل له  
 لا يقبل الحركة من خارج ان كل جسم يطرأ عليه ما لم تكن مبدأها فيه بالطبع بل يصدر عنه بسبب خارج  
 أو نفس موافقة يتحرك بحسب الفصل ويحدث ميل في الجسم وليس أن يتحرك الجسم عن ذلك الا وفيه ميل  
 متقدم وعلى ما بيننا ندفع الاعتراض الآتي في كلام الشارح رحمه الله تعالى من أن صحة الحركة عليه تستدعي  
 صحة وجود الميل لا وجوده (قول) وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير (أي مع عدم المانع عما لا يقتضيه لا عن  
 ذاته فان الفلك لكونه بسيطاً لا يمكن أن يكون في طبعه مبدأ الميل المستدير وما يعوقه ولا عن غيره لأن  
 المانع عن الحركة المستديرة هو الميل المستقيم لأن الحركات البسيطة منحصرة في ثلاث حركات من المركز وحركة  
 عليه وليس الافلاك ما فيه ميل مستقيم وبما حذرناه اندفع الاشكال الثاني الذي أورده الشارح من أن وجود  
 الأثر قد يتخلف عن المؤثر لوجود المانع (قول) وان سلم الخ) هذا ليس بوارد عند التأمل في الاستدلال  
 لأن خلاصته انه قابل للحركة المستديرة وكل ما هو قابل ففيه مبدأ الميل المستدير وكل ما فيه مبدأ الميل المستدير  
 فهو متحرك بالاستدارة واللازم منه أن يكون متحركاً بالاستدارة مطلقاً واما خصوصية جهة الحركة والقطبين  
 والسرعة والبطء فهو بسبب الحركة بخصوصيته له مع ذلك وان لم تكن معلومة لنا بالشعبيين في شرح الاشارات  
 المختصرة ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بأن يستدير عليه الفلك من سائر ما يجب أن يكون بحسب  
 مخصص عائد الى محرك اذا المتحرك بسيط فهو توجيه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص على سبيل التبعية  
 بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء من حيث أحاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والا  
 ففي الحركة الوضعية بمحرك المحاط بحركة المحيط ليس بالازم اذا كان المحاط في تحت المحيط كالخارج المركز من  
 المثل كذا في شرح المقاصد



( فلا يمكن اسناد ذلك ) أى تميين بمض النقط للقطبية وبمضها لرسم الدائرة ( الى ) فاعل  
 ( موجب بالذات لانه لا تخصيص ) من الموجب ( الا لمرجع معد للقابل ) فينتقل الكلام اليه  
 ( و ) أيضا نسبتة الى جميع الاجزاء سواء ) فلا يتصور منه تخصيص وتميين فيما بينها ( بل  
 الى مختار ) يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجع كما مر ( واذا وجب  
 الرجوع بالآخرة الى فدل المختار فليعترفوا به أولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات ) التى  
 تلزمهم لاثبات قواعد الحكمة خصوصا في أحكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على  
 كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت وأما الاشكال على الوجه الثانى فهو  
 انه أيضا مبني على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع ثبوت زائد هو أن صحة الحركة  
 المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد  
 يختلف عنه الاثر لوجود المانع ( ومنها أنه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لمنافاة للميل المستدير )  
 كما مر ( وقد عرفت ما فيه ) وهو أنه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة  
 والمجولة ( ومنها أنه قيل هو ) أي المحدد وحده هو ( المتحرك بالحركة اليومية ) حركة ذاتية  
 ( وهو المحرك لجميع الافلاك ) الباقية ( معه ) على سبيل التبعية ( في اليوم بيلته دورة تامة  
 تقريبا ) لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بيلته بزمان قليل فان الشمس اذا كانت  
 محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة  
 نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور ولم تمد الشمس حينئذ بحركة الكل  
 الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عاد الشمس الى  
 وضعها الاول فقد تم اليوم بيلته ( وهو الفلك الاعظم ) المحيط بجميع الاجسام لتحديده  
 الجهات ( وحركته ) السريعة اليومية ( تسمى الحركة الاولى ) فانها تشاهد أولا من حركات  
 الافلاك لانها أظهرها اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على

( حسن جلي )

( قوله ) لانها قطعت قوسا نحو المشرق وذلك القوس في كل يوم بيلته تكون أقل من قدر درجة واحدة بمقدار  
 اثنين وخسين ثانية وأربعين ثالثة وذلك لانهم ذكر وأن الخارج المركز للشمس كان يقطع بحركته الخاصة من  
 المغرب الى المشرق في كل يوم بيلته تسعا وخسين دقيقة وثماني ثوان وعشرين ثالثة من أجزاء منطقة البروج  
 درجاتها وسيجيئ في الكتاب تفسير الدرجة والدقيقة والثانية والثالثة باذن الله تعالى

الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة يكون حركتها أسرع فلذلك قال (وقطباها) أى قطبا هذه الحركة أو الكرة (قطبا العالم) لان العالم الجسمانى هو المحدد وما في ضمنه (ومنطقته) أعنى أعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بمدىها عنهما تسمى معدل النهار (لسبب ستقف عليه) في مباحث الارض (وهي) أى المنطقة المسماة بالمعدل (حيث) يكون (لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب) ولا يكون هناك شئ منها أبدى الظهور ولا أبدى الخفاء (تكون ملازمة لسمت الرأس) مارة به وهو دويرة نامية من الارض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه (بخلاف الشمس فانها) لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل (تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس) في تلك المواضع (قليلًا قليلًا الى غاية ما ثم ترجع) من تلك الغاية (مقاربة اليه قليلًا قليلًا حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك) أى متباعدة عن سمت الرأس الى غاية ما مساوية للغاية الأولى ثم ترجع منها مقاربة اليه قليلًا قليلًا حتى تسامته (هكذا) حالها (دائمًا) اذ تميل تارة أخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود أبدًا الى مثل الحالة الاولى (فعلم) من ذلك (أن مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس) واقعا (في سطحه) والالم يمل عن المعدل شمالًا وجنوبًا (والشمس اذا قارنت كوكبا ما من) الكواكب (الثابتة خلفته الى المغرب فعلم) من هذا (أن لها حركة) خاصة من المغرب (الى المشرق أسرع من حركة الثوابت) يعنى حركتها الخاصة

(قوله ولا يكون الخ) مجرد توضيح لما تقدم (قوله وهو دويرة تامة) الضمير راجع الى حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب أى دائرة صغيرة تامة على وجه الأرض حاصله من فرض معدل النهار قاطعة لكرة العالم

(قوله وهى أى المنطقة الخ) هى مبتدأة خبره قوله تكون ملازمة الخ وحيث للكان وضمير فيه راجع الى هذا المكان وكذا قوله هناك إشارة الى هذا المكان وكذا ضمير هو فى قوله وهو دويرة راجع الى هذا المكان يعنى ان فى هذا المكان دويرة تامة من الارض موازية لمعدل النهار وتسمى هذه الدويرة خط الاستواء ومعدل النهار فى هذا المكان يكون سامت رأس أهله وهناك يكون دويرة الفلك دولابا ولا يكون فى الفلك كوكب ولا نقطة الا وهو يطلع ويغرب سوى قطبي العالم وما يقرب منهما من الكواكب والنقط وسيجئ عمام الكلام ان شاء الله تعالى (قوله خلفته) أى جاوزته وتركته خلفها يعنى أن الشمس حينئذ جاوزت ذلك الكوكب الى جانب المشرق ثم تركته خلفها فى جانب المغرب وان كانت حركة ذلك الكوكب الى جانب المشرق أيضا

كما ستعرفها (بها تدرك) الشمس (الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مخلفة اياها الى المغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها) من الافلاك وغيرها (كأنها) أي كأن تلك الدائرة الموازية القاطعة (مدار الشمس) التي يتحرك عليها مركزها (انبسطت) الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى ما تحتها (وتسمى) الدائرة المذكورة (منطقة البروج) لمرورها بأوساط البروج (وفلك البروج) اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة (ومنطقة الحركة الثانية) لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة (وانها) أي الدائرة الموازية (تقطع معدل النهار بنصفين) على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان (وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة) فانه يجب تقاطعهما على التناصف لما بين في الاكر (والتقاطع) بين منطقة البروج ومعدل النهار (يكون على نقطتين مشتركيتين) بينهما (وتسميان تقطعي الاعتدال) لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس فيهما سوي موضعين هما تحت القطبين (فما تتجاوزها الشمس) من هاتين النقطتين (الى الشمال) من المعدل (هو الاعتدال الربيعي) لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة (وما تتجاوزها الى الجنوب) من المعدل

( **قوله** سوى موضعين الخ ) أحدهما تحت القطب الشمالي والآخر تحت القطب الجنوبي فان حركة الفلك الاعظم فيهما أحوط الانطباق القطبين على سمتي الرأس والقدم فيهما بحركة الشمس ( **قوله** في معظم المعمورة ) احتراز عن خط الاستواء فانه مبدأ للضيف فيه ( **قوله** أكثر المعمورة ) احتراز عن خط الاستواء فانه ينقلب الزمان فيه شيئا اذا حلت الشمس فيهما في تلك المواضع أي المواضع التي انقلب الزمان فيهما صيفا ( **قوله** معظم المعمورة ) احتراز عن خط الاستواء فان مدة قطع الشمس واحدا من تلك الاقسام فيه فصلان كما سنقف عليه

( **قوله** في الفلك الأعظم ) متعلق بقوله ويفرض وأصل مدار الشمس كان في الفلك الرابع لكن يفرض في الفلك الاعظم دائرة موازية لهذا المدار وهي المسماة بمنطقة البروج كما ذكره ( **قوله** في سطح هذه الدائرة ) اضافة السطح ههنا من قبيل اضافة العام الى الخاص وقد عرفت أن هذه الدائرة كانت مفروضة في الفلك الاعظم واما منطقة الفلك الثامن فهي مفروضة في نفس الفلك الثامن فيكون سطح هذه الدائرة حاصلة في سطح تلك الدائرة كما ذكره وقوله وانها تقطع معدل النهار يعني أنها تقطعه لا على زوايا قائمة بل على زوايا حادة كما سيحكي ان شاء الله تعالى ( **قوله** سوى موضعين هما تحت القطبين ) فان هذين الموضعين لا يستوي الليل والنهار بل قد يكون الشمس بحيث لا تغيب شهرا او قد تكون بحيث لا تظهر شهرا وسيحكي تفصيل الكلام في مباحث خط الاستواء وقوله فيما يتجاوزها أي فالنقطة التي تتجاوزها الشمس

هو الاعتدال الخريفي ( لانه مبداءه في معظم المعمورة أيضا ) ويفرض على منتصفها ( أي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين ) ( في كل جانب ) من الشمال والجنوب ( نقطة وهي ) حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين ( تسميان ) أي هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين ( نقطتي الانقلابين فالتى في طرف الشمال ) من المعدل هي ( انقلاب الصيفي ) لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في أكثر المواضع المعمورة ( والتي في طرف الجنوب ) من المعدل ( هي الانقلاب الشتوي ) لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع ( وبهذه النقط الأربع ) أعني الاعتدالين والانقلابين ( تنقسم منطقة البروج أربعة أقسام متساوية ) تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الأربعة التي للسنة في معظم المعمورة ( ثم قسموا كل قسم ) من الأقسام الأربعة ( ثلاثة أقسام متساوية فيكون المجموع ) أي مجموع منطقة البروج منقسما الى ( اثني عشر قسما ) وتوهموا ست دوائر عظام تقاطع على قطبي البروج وتمر كل واحدة منها برأسي قسمين متقابلين من تلك الأقسام وحينئذ ( يفصل بين كل قسمين ) منها ( نصف دائرة ) من تلك الدوائر ( فيحيط بها ) أي بالأقسام كلها ( ست دوائر ) كما عرفت ( وقسموا كل قسم ) من الاثنى عشر ( برجا ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء وقسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وقسموها دقائق و ) قسموا ( الدقائق ) أي كل واحدة منها ( ستين قسما ) متساوية ( وقسموها ثواني وهكذا ) قسموا الثواني وقسموها ( ثوانث ) وقسموا الثوانث ( و ) قسموها ( روابع فما زاد ) مما يمكن اعتباره من الكسور وكان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الأعلى

( قوله ) تنقسم منطقة البروج ( المتوهمة على سطح الفلك الأعلى كما يدل عليه سياق كلام المصنف وهو المصرح به في نهاية الادراك وشرح التذكرة ) ( قوله كل قسم الخ ) أي كل ربع من أربع منطقة البروج المتوهمة على سطح الفلك الأعلى ( قوله ثلاثين قسما ) بناء على أن أكثر الكسور يخرج منه محجبا فيسهل الحساب ( قوله درجا ) كالشمس يظهر فيها ويهبط وأجزاء سائر الدوائر تسمى أجزاء ( قوله ) وكان كل قطعة من منطقة الخ ( كما يدل عليه كلام المصنف فانه قال قسموا كل قسم برجا ) ( قوله كذلك القطع الواقعة ) هذا هو الاطلاق المشهور وقد صرح باطلاقين في التذكرة

( قوله ) ويفصل بين كل قسمين دائرة ( فيكون هذا الانصاف المعبرة ههنا اثني عشر نصفان من دوائر الست العظام المذكورة وما بين كل نصفين من هذه الانصاف قسم واحد وهو المسمى بالبروج

بين انصاف تلك الدوائر على هيئة جراب البطيخ تسمى بروجاً فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة ( وأخذوا أسماء البروج ) الاثني عشر المشهورة ( من صور تخيلوها من ) وصل الخطوط بين ( كواكب ) من الثوابت ( كانت موازية لها حين التسمية وانها ) أي تلك الصور المتخيلة ( تزول ) عن موازاة البروج ( بالحركة البطيئة التي للثوابت والأسماء بحالها فان البروج أقسام للفلك التاسع ) ولا شك أن تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغيير الأسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس ( وابتدأوا ) في اعتبار البروج وافتتاح الدور ( بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال ) لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من أنواع النباتات نشو ونماء وبدا فيها مبادئ الثمار فهو أدلي بالاعتبار الى أن يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها ( أي من البروج ) بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجاً ربيعية لان الربيع في معظم المعمورة ( عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلاثة ) منها ( بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجاً صيفية لئلا ماض وثلاثة ) منها ( بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والمقرب والقوس وتسمى بروجاً خريفية وثلاثة ) منها ( بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى بروجاً شتوية وهذا الترتيب ) الذي

( **قوله** من خروجها عن الموازاة ) كما في زماننا هذا فان كوكب الحمل وهو السرطان بلغ الى الدرجة الثالثة والعشرين منه وسيلعب الى بروج الثور وقد بقي في صورة التوأمين في بروجها اقدمها وفيه دلالة ان العلم الذي استفاد منه اليونانيون من معرفة حركة الثوابت محدث اذ لو كان قديماً لاستحال أن ينقل كواكب صورة البروج ومع ذلك رفضا عن دوراً أكثر ولم يعاسوا انها متحركة على ما تقدم من أن القدماء يعتقدونها ثابتة وقد قيل ان وقت هبوط آدم عليه السلام من الجنة كان قلب الأسد في الجوزاء أو نسر الطائر في المقرب والعقرب في أوائل الحمل كذا في النهاية ( **قوله** كيلا يؤدي ) الى الالتباس في ضبط أمر الحركات ( ( **قوله** فصارت الخ ) أي صارت دائرة تالفة بعد المنطقتين

( **قوله** وعرضه مائة وثمانون درجة ) يعني ان عرض ما بين القطبين فعلى هذا يكون طول كل برج سدس عرضه ستة أمثال طوله ( **قوله** تخيلوها من وصل الخطوط ) يعني اذا وصلنا الخطوط بين الكواكب في فلك الثوابت كناتخيل هناك صوراً يكون بعضها في صورة الحمل وبعضها في صورة الثور الى غير ذلك على مافصولا في كتبهم

ذكرناه فيما بين البروج (يسمى التوالى وهو من المغرب الى المشرق) وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب أعني حركاتها الخاصة وهى من المغرب الى المشرق (وعكسه يسمى خلاف التوالى وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة أعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد أن تمر هذه الدائرة (بغاية البعدين المنطقتين) كما بين في الاكر (فن المعدل) تمر (بالانقلابين ومن المنطقة بنظيرهما) والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فنظيرهما على المعدل ولا يخفى عليك أن هذه الدائرة هي إحدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا أنها امتازت عن سائرهما بمرورها بالاقطاب وغايتى البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة الدوائر العظام (وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان اذ يجب أن يقعا) أى قطباها (في الدائرتين) أى المنطقتين (لأنهما مقاطعة لهما على قوائم) لمرورها بأقطابهما (وكل دائرة تقاطع أخرى على قوائم فيكون قطب كل) منهما (نقطة من الاخرى) فاذا قاطعت كذلك دائرتين كما مر وجب أن يكون قطباها واقعين في كل منهما (والواقع فيهما) أى في منطقتى المعدل وفلك البروج (هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان) فيكونان قاعين للمارة بالاقطاب الاربعة (وتوهموا دائرة أخرى) من العظام (تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج أو بكوكب) من الكواكب (وسميت) هذه الدائرة (دائرة الميل) اذ يعرفها ميل أجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما قال (والقوس

(قوله وسموها بهذا الاسم) أى سموها بالدائرة المارة بالاقطاب الاربعة وقد يطلق عليها اسم المارة وحده كما ذكره بقوله فاذا تقاطعت كذلك الخ يعنى ان كل دائرة اذا تقاطعت كذلك أى قاطعت على قوائم دائرتين وجب ان يكون قطباها موضع تقاطعهما وجب أيضا ان يكون هى مارة بأقطابهما الاربعة وهاتان الدائرتان اللتان قاطعتهما هذه الدائرة كذلك اما ان تكونا متقاطعتين على قوائم كدائرة نصف النهار ودائرة أول السموات فانهما متقاطعتان على قوائم وقد قاطعتهما دائرة الافق على قوائم أيضا كما سيبنى ان شاء الله تعالى واما ان تكونا متقاطعتين لا على قوائم كمنطقتى المعدل وفلك البروج فانهما كانتا متقاطعتين لا على قوائم على ما سيبنى لكن الدائرة المارة قاطعتهما على قوائم كما ذكره

(قوله أو بكوكب الخ) أو رد كلمة أو وهنادون الواو تنبيه على ان فى دائرة الميل يعتبر مرورها دائرة تجزء من أجزاء المنطقة وتارة يعتبر مرورها بكوكب من الكواكب ولم يعتبر فيها مرورها بالجزء والكوكب معا كما توهم ولما كان المعبر فى دائرة العرض مثل ما ذكره هنا أو رد هناك أيضا كلمة أو فقال أو بكوكب ما ولم يقل بكوكب ما بالواو

الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء) عن المعدل وأعظم ميول أجزائها هو ميل الانقلابين (و) القوس (الواقعة منها بينه) أي بين المعدل (وبين الكواكب) يعني وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى ماراً بمركز الكواكب (بعده) أي بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة أعم مطلقاً من الدائرة المارة بالاقطاب (وتوهموا دائرة أخرى) من العظام مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من) أجزاء (معدل النهار) أيضاً (أو بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء) من المعدل (أو ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء أو الكوكب) أما أن تلك القوس هي عرض الكواكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة وأما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها ففيه انه وان كان صحيحاً بحسب المعنى الا أن الاستقامة كما أشرنا اليها منسوبة الى المعدل فلا يقال أنه مائل عن منطقة البروج ولا يقال لأجزائه أنها ذوات ميول أو عروض عنها ومن ثمة تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمون بها أيضاً الميل الثاني له عن المعدل وهذه الدائرة أيضاً أعم مطلقاً من المارة بالاقطاب (فهي) أي الدوائر المذكورة (خمس دوائر) عظام (توهموها) على الفلك (لأن النسبة الى السفلياً ثلاثة) منها (متعددت بالشخص هي معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة) أما وحدة الاولين بالشخص فظاهرة وأما وحدة الثالثة كذلك فلما بين في الاكرم انه يستحيل أن تقاطع

(**قوله** أعم مطلقاً من الدائرة المارة بالاقطاب) فانها دائرة ميل الانقلابين (**قوله** عرض جزء من المنطقة عن المعدل) كلمة من ههنا تبعية وكلمة عن متعلقة بقوله عرض جزء وقوله الميل الثاني وأما الميل الاول فهو قوس من دائرة الميل على ما مر والضمير في له راجع الى ذلك الجزء وقوله عن المعدل متعلق بالميل (**قوله** وهذه الدائرة أيضاً أعم الخ) فان الدائرة المارة مثل الثاني تطرد الانقلابين (**قوله** فظاهرة) لامتناع تعدد المنطقة لفلك واحد كما يشهد به التخيل الصحيح فان ههنا دائرة واحدة تتحرك بحركة قطبيها حد قطبي المعدل لادائرتان تنطبقان تارة وتنفردان أخرى وفي شرح التذكرة للحصري وكذا تأملها عليها أي القطبين محال والالزم احاطة المستقيمين بسطح وكذا الانطباق ببعض سطح أحدهما على بعض سطح الأخرى فإبين القطبين محال والالزم اتصال شرط

(**قوله** وهذه الدائرة أعم مطلقاً الخ) فان هذه الدائرة عند حركة الكوكب أو الجزء اذا حصلت في موضع بحيث يكون هي هناك مارة بالاقطاب الاربعة كانت متحدة مع المارة بالاقطاب الاربعة فاذا تجاوزت عن هذا الموضع بحركة الكوكب أو الجزء لم يكن حينئذ متحدة مع المارة ثم اذا وصلت الموضع المذكور ثانياً كانت متحدة مع المارة ثانياً وهكذا الكلام في كون دائرة العرض أعم مطلقاً من المارة (**قوله** وأما وحدة الثالثة كذلك)



دائرتان عظيمتان علي نقطتين بينهما أقل من نصف الدور فلا يتصور أن تمر دائرتان بالاقطاب الأربعة لأن البعد بين القطبين الذين في جهة واحدة أقل من أربعة وعشرين جزءاً فلا يجوز تقاطعهما عليهما وأما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد بطلانه (وثنتان) منها (متحدتان بالنوع لايتأهيا أشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض) فلهما يتعدان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لايتجزى (وكل واحدة منهما قد تنطبق) وتحد (بالمادة بالاقطاب) وذلك (إذا كان الكوكب) الذي له بعد عن المعدل أو عرض عن المنطقة (أو الجزء) الذي له ميل أول أو ميل ثان واقما (عليها) أى على المارة وقد نبهناك على ان المارة داخله في كل واحد من احدي دائرتي الميل والعرض (وتوهما) على الفلك أيضا (خمس

واحد مستقيم ليسا في سمت واحد) (قوله أو الجزء الخ) أى النصفين تقريبا فان النصف الظاهر أكثر من الخفي بمقدار نصف قطب الأرض وقامة الرأي يتميز نقطتي الأفق لنقطتي المعدل وفي عرض تسعين متحداً ولا محذور في خروجه اذهى في عرض تسعين لايعين في الوضع فلا يترتب عليه الفوائد الباعثة على اعتبارها

أى بالشخص فالباين الخ نعم كانت هذه الدائرة الثالثة بحيث تتحرك مارة بالاقطاب الاربعة على قطبي معدل النهار وتتحرك قطباها اللذان هما الاعتدالان على محور المعدل أيضا وتتحرك قطبا المنطقة أيضا بالحركة اليومية على قطبي المعدل وهذه الحركة اليومية لاتنافى الوحدة الشخصية كما لا يخفى (قوله دائرتان عظيمتان) وانما قال عظيمتان لأن الدائرتين اذا كانت احديهما صغيرة والأخرى عظيمة يجوز تقاطعهما على نقطتين بحيث يكون بعدمايين النقطتين أقل من نصف دور وقوله فلا يتصور أن تمر دائرتان أى دائرتان عظيمتان على ماهر آتفا وقوله بين القطبين أحدهما قطب المعدل والآخر قطب فلك البروج وقوله أقل من أربعة وعشرين جزءاً أى درجة فيكون حينئذ بعدمايين القطبين الذين في جهة واحدة أقل من برج واحد وإذا كان بعدمايين القطبين الذين في جهة واحدة أقل من برج واحد وإذا كان بعدمايين القطبين أقل من نصف دور بمقدار خمسة برج وستة عشر درجة فكيف يتصور تقاطع العظمتان على القطبين المذكورين وقوله فلا يجوز تقاطعهما عليهما الضمير في تقاطعهما راجع الى الدائرتين الماريتين بالاقطاب والضمير في عليهما راجع الى القطبين المذكورين والضمير في بينهما راجع الى القطبين أيضا وقوله شاهد بطلانه أى بطلان هذا التوهم وذلك لأن الدائرتين اذا كانتا منقطتين ومتحدتين فيما بين القطبين المذكورين يلزم ميلهما أو ميل أحدهما عن الانطباق الى الافتراق فيلزم اعوجاجهما معا عن سمتهما الى الجانبين أو اعوجاج أحدهما عن سمتة الى جانب هذا خلف

(قوله له بعد) هو قوس مخصوص من دائرة الميل كما مر وقوله أو عرض وهو قوس مخصوص من دائرة العرض كما مر أيضا وقوله الذي له ميل أول أى هو ميل أول للجزء ميلا ميلا عن المعدل وقوله أو ميل ثان أى قوس هو ميل ثان للجزء أيضا ميل عن المعدل كذلك على ما اختاره الشارح آتفا وميل عن المنطقة على ما اختاره المصنف هناك



دوائر أخر بالنسبة الى السفليات أحدها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك وتسمى هذه الدائرة (دائرة الافق) ولا شك أن الظهور والخفاء أمران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات (وتختلف بحسب اختلاف) البقاع فان كل بقعة على الارض لها أفق على حدة (وقطبها سمت الرأس والقدم) في تلك البقعة (وأربعة) من هذه الخمس (تمر بقطبيها) أي بقطبي الافق فتكون هي أيضا بملاحظة السفليات (الثانية) منها (تمر بقطبي الافق وبقطبي معدل النهار وهي دائرة وسط السماء) وتسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته (وتفصل) هذه الدائرة (بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه) فان الكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى أن يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى أن يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقصا انحطاطه الى أن يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا فن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمي النصف الشرقي أيضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربي أيضا (وقطبها نقطتا المشرق والمغرب من الافق) أعني تقاطعي

( حسن جلبي )

**قول** الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر الخ (الظاهر أن هذا تفسير للافق الحقيقي لان الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر وبين النصف الخفي من الفلك والارض معا بحيث يكون قطبها سمت الرأس وسمت القدم وليست هي الا الأفق الحقيقي وأما الأفق الحسي فهي دائرة فاصلة بين ما يرى من الفلك وما لا يرى وتعتبرت على وجهين أحدهما أن تكون هي دائرة منبسطة على وجه الارض موازية للافق الحسي بحيث يكون بعد ما بينهما مقدار نصف قطر الارض والثاني أن يفرض خط خارج من الناظر الى موضع من الفلك كالمشرق مثلا ثم يدار رأس ذلك الخط من ذلك الموضع الى أن يعود الى ذلك الموضع فيتخيل من حركة هذا الخط على هذا الوجه دائرة لا يتعين موضعها من الفلك بل ربما كانت منطبقة على الافق الحقيقي وربما كانت واقعة فوقه وربما كانت واقعة تحته وكذا حاله بالنسبة الى الافق الحسي المذكور أولا ثم لا يذهب عليك أن أكثر الاحكام المتعلقة بالافق إنما هو مبنى على الافق الحقيقي كما استنبه عليه باذن الله تعالى

تقاطعها مع المعدل وذلك لمرورها باقطبها فيما يمران بقطبيهما الماسر ( والثالثة ) منها ( تمر بقطبي الافق و ) تمر أيضاً ( بقطبي هذه ) الدائرة ( أعني وسط السماء ) المسماة في المشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمي الرأس والقدم وبنقطتي المشرق والمغرب ( وتسمى ) هذه الدائرة الثالثة ( دائرة أول السموات ) لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى أيضاً دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما ( وتفصل ) هذه الدائرة ( بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق ) أعني تقاطعي تقاطعه مع نصف النهار \* ( والرابعة ) من هذه الخمس ( تمر بقطبي الافق و بقطبي المنطقة ) فتكون أبداً مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم ( وتسمى ) هذه الدائرة ( دائرة السمات و ) دائرة ( عرض اقليم الرؤية ) لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج أو بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية ( و ) تسمى أيضاً دائرة ( وسط سماء الرؤية ) لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة ( مرئية ) فهو سماء الرؤية

( قوله و عرض اقليم الرؤية ) تشبيهه بعرض البلد ( قوله فهو سماء الرؤية ) ولها سماء اقليم الرؤية

( قوله قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم ) وذلك اذا لم ينطبق دائرة نصف النهار على المارة بالأقطاب \* اعلم ان المارة بالأقطاب تكون منطبقة على نصف النهار في كل يوم بليته مرتين ويانه اذا تحرك الفلك الاعلى بالحركة اليومية تحرك قطبا المنطقة على قطبي المعدل وتحرك أيضاً الدائرة المارة تبعاً للحركة قطبي المنطقة فاذا وصل هذان القطبان الى جزئين من دائرة نصف النهار أحدهما أى أحد الجزئين تحت الأفق والآخر فوقه كانت المارة ح منطبقة على نصف النهار وكانت هذه الدائرة أعني دائرة السمات منطبقة على نصف النهار وكانت هذه الدائرة أعني دائرة السمات منطبقة على نصف النهار أيضاً فاح كان نصف النهار مقاطعاً للمنطقة على زوايا قوائم فاذا زال القطبان عن ذينك الجزئين من دائرة نصف النهار ولم يكن نصف النهار حينئذ قاطعاً للمنطقة على زوايا قوائم اذ هو حينئذ لم يكن ماراً بالقطبين وكل دائرة عظيمة مقاطعة للأخرى اذا لم يكن مارة بقطبيها كان تقاطعهما لا على زوايا قائمة ( قوله بين الافق وقطب منطقة البروج ) أى اذا وقع قطب المنطقة على جزء من الافق في جانب الجنوب مثلاً لم يتصور هناك قوس بين الافق وبين قطب المنطقة اذا الموضع انهم لم يقع بينهما المفارقة بعد ثم اذا فارق قطب المنطقة بالحركة اليومية عن ذلك الجزء من الافق يتصور القوس بين الافق وبين قطب المنطقة وكذا اذا كان قطب افق من الآفاق واقعا على جزء من منطقة البروج لم يتصور هناك قوس بين ذلك الافق وبين منطقة البروج وهو ظاهر أما اذا كان قطب افق من الآفاق واقعا على جزء من سطح الفلك غير جزء من منطقة البروج فيتصور هناك قوس بين قطب الافق ومنطقة البروج اذا عرفت هذا فالقوس الاصغر الواقع من دائرة السمات من قطب المنطقة وبين الجزء الاقرب اليه من أجزاء الافق يسمى عرض اقليم الرؤية دون القوس

وهذه الدائرة في وسطها \* (والخامسة) منها (تمر بقطبي الأفق وبكوكب ما) أى وبرأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك ماراً بمر كزه (وتسمى دائرة الارتفاع) والانحطاط (اذ قوس منها) واقعة (بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه) والصواب أن القوس الاولى ارتفاعه الشرقي والثانية ارتفاعه الغربي وأما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب أو الشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدي نقطتي الشرق والغرب تسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة أول السموات لم تكن له قوس سمت لمرورها حينئذ بنقطتي المشرق والمغرب (وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء) أعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه فذني كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون (ان لم يكن) الكوكب (على دائرة أول السموات و) تنطبق هذه الدائرة (عليها) أى على أول السموات (ان كان) الكوكب (عليها) وحينئذ لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدي النائيتين وأما اذا فرض أنه في احديهما مع كونه على دائرة أول السموات كما اذا كان على سمت الرأس أو القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار وأول السموات (وهذه

( حسن جلبي )

الاطول منها بين الجزء البعيد وبين ذلك القطب وكذا القوس الواقعة منها بين قطب الأفق وبين الجزء الاقرب اليه من أجزاء المنطقة عرض اقليم الرؤية أيضا كما ذكره فتأمل ( قوله ) فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار وأول السموات ( أما انطباقها على أول السموات فظاهر اذا افترض أن الكوكب يكون متحركا على أول السموات وأما انطباقها على نصف النهار فلانه يصدق على نصف النهار أيضا انها دائرة تمر بقطبي الأفق وبمركز ذلك الكوكب ولا اعتبار بحركة الكوكب على أول السموات حتى لو فرضنا أن الكوكب قد تحرك فيما بين دائرتي نصف النهار وأول السموات ثم وصل الى سمت الرأس أو القدم لزم انطباق دائرة الارتفاع على الدائرتين المذكورتين معا مع أن حركة الكوكب هناك لم تكن على احديهما \* ثم لا يذهب عليك أن هذه الدائرة عند وصول الكوكب الى سمت الرأس أو القدم تكون أيضا منطبقة على دائرة سمت الا أنه لا يعتبر انطباقها عليها لان دائرة سمت لم تكن متغيرة في بقعة ما أصلا بخلاف دائرتي نصف النهار وأول السموات فتأمل

الدوائر) الخمس الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها أشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة ( بل كل واحدة منها لا تكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحداً ) وهي دائرة الافق ووسط السماء وأول السموات وثلاث منها تتغيران ( في بقعة واحدة آناً فاناً وهي دائرة الارتفاع ) فانها تتغير ( لحركة الكواكب ودائرة وسط السماء الرؤية ) فانها تتغير ( لحركة قطبي منطقة البروج بتجربك المعدل لهما ) حول قطبيه ( بالحركة اليومية فهذه ) الدوائر العشر العظام وغيرها وما يبتني عليها ( أمور موهومة لا وجود لها في الخارج ولا حجر ) من جهة الشرع ( في مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها اثبات وإبطال ) فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا ( الا انا أوردناها ) فيه ( لتقف على مقصدهم ) في علم الهيئة ( واذا رأيت محض تخيلات أو هن من بيت المنكبوت لم يهلك ) أى لم يفزعك ( سماع هذه الالفاظ ذوات القمايع ) القمعة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل ما يقيم على الشئ بالسنان يعني أن هذه الالفاظ أصوات لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجادات هذا ما ذكره ولقائل أن يقول لا شك أن الكرة اذا تحركت على مركزها من غير أن تخرج عن مكانها فلا بد أن يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما أصلاً وهما القطبان وأن يفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هي في حاق الوسط بينهما وتكون الحركة عليها سرية وهي المنطقة وأن يفرض من جنبتيها دوائر صغار موازية لها تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطأ متفاوتاً جداً فاهو أقرب الى القطب يكون أبطأ مما

( قوله ولقائل أن يقول الخ ) ما ذكره قدس سره حق الى قوله يضبط بهذه الأمور أحوال الحركات فان ضبطها موقوف على صناعة الآلات الرصدية من غير غلط ونصها في دائرة نصف النهار تحقيقاً واحساس الكواكب عند وصولها بتدقيق النظر من غفلة وعدم الخلط في الحساب واجتماع هذه الأمور على التحقيق متعسر بل متعذر ولذا اختلف الارصاد في ضبط حركة الكواكب سيما حركة عطارد فانها ليست متشابهة لا عند مركز العالم ولا عند خارج مركزه وضبط الاقبال والادبار نعم انهم بذلوا الوسع في ضبطها بقدر الامكان وأما الاطلاع عليها على ما هو في نفس الامر فكل

( قوله لا تكون في بقعة واحدة متعددة ) وأما تعددها باعتبار تعدد أشخاص تلك البقعة بناء على أن سمت رأس هذا الشخص وسمت قدمه يغاير سمت رأس الشخص الآخر وسمت قدمه فلا اعتبار لذلك القدر من التعدد ( قوله لم يفزعك ) الافراع الاخافة وقوله بالسنان الشئ بفتح الشين المعجمة وتشديد النون القرية الخلق والجمع السنان وقوله من يزدرى أى من يستحقها

هو أقرب الى المنطقة ولاشبهة أيضا في ان الكرات اذا احاط بعضها ببعض أمكن أن تكون حركاتها بحيث تقاطع مناطقها اذا اعتبرت في كرة واحدة منها وحينئذ يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه وأمثالها وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها أمور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذي الرأسين وينضبط بهذه الامور أحوال الحركات في السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وينكشف بها أحكام الافلاك والارض وما فيها من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب أن يمتنى بشأنها ولا يلتفت الى من يزدرىها بمجرد المصيبة النابئة على ذلك والله المستعان على كل حال ( المقصد الثالث ) في فلك الثواب قد زعموا ان لها ) أى للثواب مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعاً لفلك الافلاك ( حركة ) خاصة بها ( بطيئة ) جدا ( وانها تم الدورة في ثلاثين ألف سنة ) هذا قول قد اشهر فيما بين العامة ولا أصل له عند أصحاب الارصاد ( وقيل ) انها تم الدورة ( في ستة وثلاثين ألف سنة ) بناء على أن بطليموس وجد بالرصد انها تقطع في كل مائة سنة جزءاً واحداً وقيل تم الدورة في ثلاثة وعشرين ألف سنة وسبع مائة وستين سنة بناء على ما وجدته المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقيل تنها في خمسة وعشرين ألف سنة ومائتي سنة بناء على ان جماعة من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزءاً واحداً في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي بمرأغة وانما حكموا باتمام الدورة فيما ذكر من المدد ( اذ قد أحس منها بحركة بطيئة بالرصد ) على وجوه مختلفة كما عرفت ( واعتقادهم انها تم الدورة ) لدوامها على زعمهم ( فقدروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة ) المختلف فيها كما لخصناه ( وانما سميت ) ماعدا السبعة السيارة من الكواكب ( بالثواب اما لبطء حركتها فلأنحس ) الا بتدقيق النظر في أحوالها المعلومه بالرصد بينها مدد طويلة ولذلك اخفت على الاوائل

( حسن جلي )

( قوله تقطع في كل مائة سنة جزءاً واحداً في كل ثلاثة آلاف سنة برجا واحداً ) ( قوله للرصد الجديد ) قيل هو الرصد الذي تولاه نصر الدين الطوسي بمرأغة

حتى زعموا أن الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت ( وأما اثبات أوضاعها بعضها من بعض ) في القرب والبعد والمحاذات \* ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما \* سياأتيك ( بعد ) من اختلاف حركات السيارات في الرؤيه سرعه وبطأ واستقامة ورجوعا اذ لا بد لهذا الاختلاف من أصل يستند اليه \* ( الاولى الفلك الموافق المركز ماسركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له ) أى للموافق المركز سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محيط به ) وهو المحيط به من خارج ( ومقمره ) وهو الذي يقابله ( و ) الفلك ( الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع ) أي يميل مركزه ( الى جانب منها ) أي من مركز الارض ( ويكون ) الفلك الخارج المركز ( في ثخن فلك آخر ويسمى ) ذلك الفلك الآخر ( المائل ) هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن أفلاك موافقة المراكز مسماة بالمثلاث وأما عطارد فله خارجان أحدهما في ثخن المائل والآخر في ثخن الخارج الاول كما ستعرفه ( وينقسم ) ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في ثخنه ( الى قسمين ) أحدهما حاد للخارج والآخر محوله ( ويسميان بالمتمين ) اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلي الذي ذلك الخارج جزء منه ( هما ) ليسا متساويين في الثخن بل هما ( آخذان من غلظ ) هو ( بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج ) ذلك الغلظ ( الى دقة ) أي ينتقص شيئاً فشيئاً ويدق ( حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج ) المركز ( من أحدهما ) وهو المتمم الحاوي ( لمحده ) أي محدد الخارج ( ومن الآخر ) وهو المتمم المحوى ( لمقمره ) أو مقعر الخارج ( متبادلين ) حال من المستتر في آخذان أي هما يأخذان في ذلك الغلظ المتدرج المنتهي الى ما ذكر حال كونهما متبادلين ( في الغلظ والدقة فيكون غلظ كل ) من المتمين ( في مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع ) المحوى ( الداخل ) في الخارج ( و ) الحاوي ( الخارج ) عنه معا ( في جميع الاجزاء سواء ) لان دقة أحدهما تنجبر بغلظ الآخر ( ويكون في الوسط منهما ) أي من المتمين ( حجمهما سواء ) أي يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كما أن غلظ كل منهما ودقته تساوي غلظ الآخر ودقته ( ويكون مقعر الداخلان ) المحوى ( موازيا لمحدد الخارجان ) الحاوي ( و ) يكون ( مركزها )

أي مركز المقر والمحذب المتوازيين (واحداهو مركز العالم) وهذا انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز وأما اذا كان في ثخن خارج آخر كأحد خارجي عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالتممين كلها صحيحة سوى الحكم بأن غلط كل منهما يساوي مقدار خروج المركز اذ الصواب أن غلط كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له أيضا التخييل الصحيح ممن له أدنى مسكة (والندوير عبارة عن كرة) سوى الكوكب غير شاملة للارض بل (مركوزة في ثخن فلك بحيث يماس محده بنقطة ومقره بأخرى) حينئذ يكون قطره بقدر ثخن ذلك (الفلك ولا يتصور له) أي للندوير (مقر) اذ لا حاجة بنا الى مقره فيفرض أنه كرة مصمتة (ويتحرك مركزه بحركة الفلك) الذي هو في ثخنه دائر أحوال مركز العالم ويرسم (الندوير) (مركزه) المتحرك بتلك الحركة (دائرة مركزها مركز) الفلك (الحامل) للندوير (ان كان) الحامل (موافقا) في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك (وان كان) الحامل (خارجا) كانت الدائرة أيضا خارجة المركز \* الفائدة

(قوله اذ الصواب الخ) هذا انما يراد لو كان المراد من الحيز ما يخرج أما اذا كان بمعناه المصدري وتكون المعنى بمقدار يحصل بخروج مركزه مركز العالم وهو ضعف ما بين المركزين فلا كما لا يخفى (قوله) كما قام عليه البرهان) بيانه ان اذا فرضنا ان ا ب ج محذب فلك يكون الخارج في تحته وده ومقره فن والى أدا أو من الى ب ومن ذالى ج يكون حجم ذلك الفلك

(قوله سوى الحكم بأن غلط كل منها الخ) يمكن أن يقال في تصحيح كلام المص أن معنى قوله بقدر خروج المركز أي بحسب خروج المركز وان أحدهما ناظر الى الآخر لا على معنى ان غلط كل من التميمين يساوي مقدار خروج المركز حتى يرد عليه اعتراض الشارح وبالجملة أن غلط المقيم يكون ناظر الى خروج المركز فان كان ذلك المقدار مثلا كان غلط المقيم مثلى قطر الارض وهكذا يكون غلط المقيم ضعف مقدار خروج المركز يظهر ذلك الاشكال المرسومة في الادراك لتصوير الافلاك الخارجة المركز فارجع اليها وسيجيى زيادة بيان ان شاء الله تعالى (قوله وان كان الحامل الخ) اعلم أن حامل التدوير يكون شاملا للمائل وسائر المقتلات والخوارج المركز فلا يراد ما يقال انه لا يكون الحامل الا ما هو خارج المركز فيلزم أن يكون قوله ان كان الحامل موافقا في المركز مجرد تقدير لم يكن مطابقا هو في نفسه الأمر اذ ليس لنا في نفس الأمر حامل يكون موافقا في المركز ولك أن تقول أيضا انه يمكن أن يبنى هذا الكلام على القول بأن الشمس لم يكن لها خارج المركز بل كان لها فلك التدوير فقط فعلى هذا يكون حامل التدوير موافقا للمركز البتة على ما سيبيى ان شاء الله تعالى

(الثانية) الفلك (الموافق المركزية قطع) هو بل المتحرك بحركته (عند مركز الارض) الذي هو مركزه (في أزمنة متساوية قسما متساوية) من محيط الدائرة التي يتحرك عليها ذلك المتحرك (ويحدث) عند مركز الارض (زوايا متشابهة) أي متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضي ذلك (ولا يختلف) المتحرك على الموافق (منه) أي من مركز الارض (قربا وبعدا) بل يكون دائما متساوي البعد عنه لانه مركز الدائرة التي تتحرك عليها (فلا يحس فيه) أي في المتحرك على الموافق (بسرعة وبطء) لا في مركز الارض إن فرض هناك احساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها (وأما الخارج من المركز فانه لا يختلف منه) أي من مركز نفسه (قربا وبعدا) اوانه يقطع حول مركز نفسه قسما وزوايا متشابهة) لما عرفت في الموافق (لكنها) أي حركة الخارج (تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان أحد نصفه) أي نصف الخارج (وهو الذي فيه مركز العالم أقرب اليها وغاية القرب) منا (عند نقطة في وسطه) أي وسط هذا النصف (بها) أي بتلك النقطة (يماس) هذا النصف أو الخارج (مقعر المائل) أراد به الفلك الذي يكون الخارج في تحته كما مر (وتسمى) هذه النقطة (الحضيض والنصف الآخر) من الخارج (أبعد منه) أي من النصف الاول بالقياس اليها (وغاية البعد) بيننا وبينه (عند نقطة في وسطه بها يماس محذب المائل وتسمى) هذه النقطة

(قوله) اذ لا قدر الخ (بخلاف فلك الشمس وماتحته فان للأرض بالنسبة اليها قدر افي تفاوت قربا وبعدا بقدر نصف قطر الأرض

(قوله) بل المتحرك) وجه هذا الاضراب ظاهر ثم ان المتحرك بحركة الكوكب يمكن أن يكون كوكبا وأن يكون فلك تدوير وأن يكون نقطة من النقط المعتبرة فيما بينهم وقوله عند مركز الارض أي حول مركز الارض (قوله) ان فرض هناك احساس) انما قال ان فرض لان الانسان لم يكن ساكنا عند المركز فضلا عن أن يكون هناك احساس وقوله اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها يعني انه لو كان لنصف قطر الارض بالنسبة الى الافلاك العالية قدر لزم أن يحصل لنا الادراك بالسرعة عند كون ذلك المتحرك فوق الافق والادراك بالبطئ عند كونه تحت الافق لان ذلك المتحرك لا بد أن يكون أقرب بالنسبة اليها عند كونه فوق الافق وأن يكون أبعد عند كونه تحت الافق ويدل على بطلان اللازم كون الليل والنهار متساويين عند حلول الشمس في الاعتدالين فتأمل (قوله) لما عرفت في الموافق) هو قوله لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد يقتضي ذلك (قوله) أراد به) أي أراد بالمائل الفلك الذي يكون الخارج في تحته ليندرج فيه المثلثات أيضا كما مر



(الاج فبرسم) الخارج والمتحرك بحركته في مقدار من الزمان (وهو في النصف الاجى قوسا وزاوية أصغر) أما القوس فبحسب الرؤية وأما الزاوية فبحسب نفس الامر (فيرى) ذلك المتحرك (أبطأ و) يرسم في ذلك المقدار (من الزمان في النصف الحضي قوسا وزاوية أكبر) على قياس ما تقدم (فيرى المتحرك أسرع) لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها أطول لاحالة أسرع (وأما التدوير) حيث لم يكن شاملا للأرض (فتكون حركته في أحد نصفيه الى التوالى من حامله) أي موافقة لحركته في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير أيضاً بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (بمجموع حركته) أي حركة التدوير (وحركة حامله فيرى أسرع و) تكون حركته (في النصف الآخر الى خلاف التوالى) من حامله (فيكون المحسوس) في ذلك المتحرك (فضل حركة حامله على حركته فيرى إبطاء بل ربما ساواه) أي ساوي التدوير حامله (في) الحركة بحسب (الحس) فلا يبقى لحركة الحامل فضل (فيرى) ذلك المتحرك (واقفا) في جزء من أجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة (وربما زاد) التدوير (عليه) أي على حامله في الحركة (فيرى) ذلك المتحرك (راجما) عن الجهة التي كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها (ولانه) أي التدوير (يتدرج) المتحرك عليه (من سرعة) في النصف الموافق

(قوله) أما القوس فبحسب الرؤية (لأن الشيء الواحد اذا كان قريبا يرى كبيرا واذا كان بعيدا يرى صغيرا) (قوله) وأما الزاوية فبحسب نفس الامر (لأن الزاوية التي ضلعاها أطول أصغر من الزاوية التي ضلعاها أقصر) وان كان وترهما متساويين (قوله في أحد نصفيه) وهو النصف الأعلى من المتحيز والنصف الأسفل في القمر والشمس على رأس التدوير (قوله بل ربما الخ) وذلك انما يكون في المتحيزة واقعا لأن الحامل بحركته جرائ التوالى والتدوير جرائ خلاف التوالى فتحيز في موضع واحد من الفلك البروج كأنه لا يتحرك (قوله) وربما زاد التدوير عليه (وذلك أيضا في المتحيزة)

(قوله) أما القوس فبحسب الرؤية (أي لا بحسب نفس الامر فان قسي الفلك لا يختلف في نفس الامر على ما مر وقوله) وأما الزاوية فبحسب نفس الامر وذلك لأن القوس الواحد اذا كان وتر الزاويتين بحيث يكون ضلعا احدهما أطول من ضاعى الآخرى لزم أن تكون الزاوية التي ضلعاها أطول أصغر في نفس الامر من التي ضلعاها أقصر كما لا يخفى (قوله في أحد نصفيه) وهو النصف الأسفل منه مثلاً وقوله في النصف الآخر وهو النصف الأعلى منه مثلاً وقوله على حركته متعلق بقوله فضل (قوله) ولانه يتدرج (متعلق في المعنى بما بعده من

للحامل ( الي بطاء ) في النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو أن لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير ( فتكون بينهما ) أي بين السرعة والبطء ( حركة وسطى لانه يرجع ) الى خلاف التوالي ( بعد الاستقامة ) الى التوالي ( ويستقيم ) أيضا ( بعد الرجوع ) وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير ( فيكون كل منهما ) أي من الاستقامة والرجوع ( محفوفاً بوقوفين ) أحدهما منتهي الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس ( وأيضاً فأحد نصفي التدوير أبعد منا فيرى القوس المقطوع منه ) أي من النصف الأبعد الأبطأ ( لا أسرع ) كازعمه لان مقتضى البعد في نفسه هو الأبطأ دون الأسرع ( ومتنصفه ) أي منتصف النصف المذكور ( هو البعد الأبعد ) بالقياس الى مركز العالم ( ويسمى ) ذلك المنتصف ( دورة والنصف الآخر منه أقرب ) إلينا فتكون القوس المقطوعة منه أسرع لا أبطأ ( ومتنصفه ) أي منتصف النصف الآخر ( هو البعد الأقرب ) بالقياس الى مركز العالم ( ويسمى الحضيض ) وقد ظهر بما ذكر أن الإسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من أصلي الخارج وفلك التدوير وأن الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط بأصل التدوير ( المقصد الرابع ) في فلك الشمس ( قدمه على أفلاك سائر السيارات لان الشمس أشهرها وأنورها

( قوله وهو أن لا يكون هناك مساواة ) بل نقصان وذلك في القمر والشمس على أصل التدوير ( قوله ويستقيم الخ ) بيان ذلك أنه إذا كانت أحد الكواكب المتخيرة في أعلى تدويره كانت حركة مركزه موافقة لحركة مركز تدويره على توالي البروج فيرى مستقيماً سيره بالحركة وإذا قرب الكوكب الى أسفل التدوير جعل ميلاً الى خلاف التوالى لكنه مادام حركة مركز الكوكب الى الخلاف أقل في الرؤية من حركة مركز التدوير مستقيماً لكنه بطيء السير فإذا تساوى يرى مستقيماً لتعارض الحركتين وإذا زادت حركة مركز الكوكب الى الخلاف على حركة التدوير الى التوالي يرى راجعاً بتدرج من البطء الى السرعة في الرجوع ثم من السرعة الى البطء وأيضاً ثم يقيم بعد تمام الرجعة ثانياً إذا تساوت الحركتان ويستقيم بعد الإقامة لا موزعاً

قوله فيكون بينهما الخ وذا قوله ولانه يرجع متعلق بحسب المعنى بما بعده من قوله فيكون كل منهما الخ ولو قال يكون بترك الفاء كان أهون والذي يقال في أمثاله هو انه يقدر يكون عاملاً في النظر ويجعل قوله فيكون منيراً لذلك المقدّر وقوله وذلك الخ أي التدرج من سرعة الى بطء انما يكون على تقدير أن لا تكون هناك مساواة ولا زيادة أصلاً فانه على تقدير المساواة يلزم الوقوف وعلى تقدير الزيادة يلزم الرجوع وأما على تقدير أن لا يكون هناك زيادة ولا مساواة فيتصور أن يكون هناك سرعة عند كون الكوكب في النصف الموافق وبطء عند كونه في النصف المخالف بأن يكون المحسوس هناك فضل حركة حاملة على حركته كما عرفت

( قوله أسرع كازعمه ) هلا يمكن أن يرى المصنف بالأسرعية ههنا معنى الاقصية مجازاً اذ المعقول أن يرى القوس أقصر لأن يرى أبطأ فان القوس من قبيل المقادير لا من قبيل الحركات حتى يرى أسرع أو أبطأ

وعليها مدار الايام والليالي وما يتركب منهما مع أن اختلافاتها أقل من اختلافات غيرها فيكون أقرب الى التعليم (وهي اما على فلك) شامل للأرض (مركزه خارج عن مركز العالم أو على) فلك (تدوير بحمله فلك موافق المركز والا) أى وان لم تكن الشمس على أحد الفلكين المذكورين (لم تختلف بعدا وقربا) بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض (فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت والنالى باطل بالرصد) اذ قد وجدوا به ان لزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج أكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه أقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس في النصف الاول أبطأ منها في النصف الثاني (وكيف كان) الحال (فله) أى للكوكب الذى هو الشمس (فلاكان اما خارج مركز ومائل) أراد به الممثل الذى يكون الخارج في ثخنه (واما تدوير وحامل وله) أيضا (حركتان) وهذا انما يصح على أصل التدوير اذ لابد هناك من حركتي التدوير وحامله على وجه يحصل به الابطاء والاسراع المذكوران وأما على أصل الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج فلذلك قالوا أصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة وأصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لابد لتحريك أوجها من حركة أخرى وهي حركة ممثلا فيكون لها على أصل الخارج أيضا حركتان قلت كلا منا في مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما الى حركة

( **قوله** وما يتركب منهما) الأسبوع والشهور والأعوام ( **قوله** أقل الخ ) اذ ليس لها الوقوف والرجوع ( **قوله** لا بد لتحريك الخ ) اثبات حركة الممثل لتحريك اوج ليس ضروريا لجواز أن يكون حركة أوج مستندة الى تحريك فلك البروج على ما قالوا في أصل التدوير لانهم لما أثبتوا الممثل لثلايلزم الخلاء أو الفصل قالوا انه محرك اوج الشمس على أصل الخارج لثلايلزم التعطيل على الأفلاك

( **قوله** كما علمت ) أى كما علمت في صدر الفائدة الثانية عدم الاختلاف قربا وبعدا واسرعا وابطأ في الفلك الموافق المركز بالنسبة الى مركز العالم والى وجه الارض أيضا وقوله اذ قد وجدوا به أى وجدوا بالرصد بنصب آلة في سطح معدل النهار وقوله هو نصف من فلك البروج وانما قال من فلك البروج لما عرفت ان حركة الشمس في نفس فلكها انما يكون على منطقة البروج حسا وقوله وهو النصف الباقي أى النصف الجنوبي منه أى من فلك البروج وقوله أى للكوكب الذى الخ يعنى أن ضمير التذكير ههنا راجع الى الشمس بتأويل الكوكب ( **قوله** فلا حاجة فيهما الى حركتين ) لعله أراد بتعدد الحركة وكونها اثنين تعددها الحسى ولم يرد تعددها الحقيقى كما هو الظاهر

أخرى وأيضاً إذا اعتبر تحريك الأوج فلا بد في أصل التدوير من حركة نائلة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكره (و) للشمس (اختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه) بل في نصف بعينه من فلك البروج (وبطؤه في نصف) آخر (بعينه لا يتغير ذلك) بل هي أبداً بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظاهر على أصل الخارج بأن يكون الأوج في البروج الشمالية فتكون الشمس هناك أبعد من الأرض وأبطأ حركة وفيما يقابلها أقرب وأسرع وإذا أريد الإبطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من أصل التدوير احتيج الى قيود أشار اليها بقوله (فإنفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دورة حامله (و) بحيث يكون (قطره) بل نصف قطره (بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم) ولا بد مع ذلك أن نفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج في جهتها بحيث يتمان الدورتين معاً وأن نفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه تكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة الى جهتها (لتكون الدائرة التي ترسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما (بعينهما كالتى ترسمها خارج المركز سواء) ويكون

(قوله مستندة الى تحريك فلك البروج) على سبيل التمثيل والافيجوز أن تكون مستندة الى ممثل كوكب فوقه (قوله بحيث الخ) لتكون هذه السرعة والبطء في تمام الدورة (قوله بقدر بعد مركز الخ) ليكون القرب والبعد بمركز الشمس على هذا الأصل كما كان على أصل الخارج (قوله في القطعة الخ) ليكون البطء في القطعة البعيدة منه عن مركز العالم كان أصل الخارج فانه على هذا التقدير يكون المحسوس فضل حركة الكامل (قوله وفي القطعة القريبة الخ) لأنه على هذا التقدير يكون المحسوس مجموع حركة الكل في التدوير

(قوله الى تحريك فلك البروج) المصدر ههنا مضاف الى الفاعل وقوله كما ذكرنا وقد ذكره (المص) في آخر المقصد السادس على ما سيحكي ان شاء الله تعالى حيث قال هناك والأوجان توافق الثوابت في تلك الحركة قدراً وجهة فهو أى ذلك التوافق إما الاتحاد المحرك وهو كرة الثوابت الى آخر كلامه هناك (قوله بل في نصف بعينه من فلك البروج) لما عرفت بل انهم وجدوا بالرصد الأسرع والباطأ في نصف فلك البروج دون نصف فلك الشمس (قوله بل نصف قطره) وذلك لانافرضنا كونه ما بين المركزين مساوياً بالنصف قطر التدوير كما ان المدار الذي يفعله الكوكب ويرسمه في الحامل والتدوير بمعاب تلك الحركة المركبة مساوياً بالمدار الذي يفعله ذلك الكوكب ويرسمه في الخارج المركز بالحركة البسيطة على ما بين في موضعه ثم لا يذهب عليك أن وجودها في الخارج المركز ههنا فرضي لا لتحقيقي اذ الكلام ههنا مبني على أصل التدوير فلم يتحقق هناك خارج المركز قطعاً (قوله وان نفرض حركة التدوير شبيهة بهما) أى شبيهة بحركتي الحامل والخارج ولا يخفى أن هذا الكلام

الاختلاف المحسوس من الاصلين شيئاً فشيئاً واحداً بـلاتفاوت الا أن بطليموس اختار الخارج لكونه أبسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم مداراً خارج المركز (المقصود الخامس) (في افلاك القمر) لما كان القمر تلو الشمس في الشهرة والانارة عقبها به (وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع) الشمس (في نصف بعينه) من فلك البروج (وتبطئ في نصف) آخر منه وليس القمر كذلك (بل) هو (يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء من فلك البروج لا يختص اسرعه وابطاؤه بجزء معين منه دون آخر (فلم) بذلك (أنه) أى القمر (على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله) فاذا فرض القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عادت تلك الحالة مخصوصة اليه في جزء آخر من فلك البروج وننتقل تلك الحالة في دورة أخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصور وان كان كافياً لعدم اختصاص السرعة والبطء بأجزاء معينة من البروج الا أنه يقتضى أن يكون عود القمر الى الحالة مخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح أن يقال يتم دوره بعد دورة حامله (ثم اذا قيس سرعة الى سرعة وبطء الى بطء لم يكن مثله بل أسرع أو أبطأ) يعنى أن اختلاف القمر اذا عاد

(حسن جلبي)

يكون مستغنى عنه بما سبق ذكره الا أنه أورد طوطمة لقوله على وجه يكون في القطعة البعيدة الخ ومحصل الكلام هو أن حركة الافلاك الثلاثة متشابهة لكن قد تعارضت في التدوير حركتان هما حركة القطعة القريبة وحركة القطعة البعيدة على ما ذكره فكأنهما كانتا متساقطين فبقيت حركة الحامل فقط شبيهة بحركة الخارج سواء فان قيل لم تقف الشمس في القطعة البعيدة المخالفة لحامله في جهة الحركة كما وقفت المتحركة في النصف المخالف فلنا لابد أن يكون حركة التدوير أسرع من حركة حامله حتى يتصور الوقوف أو الرجوع والمفروض في صورة الشمس ههنا هو أن حركة التدوير كانت مساوية لحركة حامله فلم يتصور ما ذكرتم فتأمل

(قوله) فاذا فرض القمر في موضع من التدوير كالندرة وقوله في موضع من الحامل هو كمرأس الحمل مثلاً وقوله حالة مخصوصة هي كالاتياء مثلاً بناء على الفرضين المذكورين وقوله الى جزء ثالث منه أى من فلك البروج (قوله) وذلك باطل أى لان المعلوم بالرصد الخ ولان عود القمر الى الحالة مخصوصة أو كان قبل العود الى جزء بعينه من البروج لزم احساس رجوع القمر أو وقوفه حالة كونه في القطعة المخالفة لحامله من ذلك التدوير لكن الرصد يكذب

لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل ( فـلم ) بذلك ( أن تدويره مركز في ثخن فلك خارج المركز ) اذ حينئذ تكون القسي المفروضة في التدوير المتساوية في أنفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت في الحالة العائدة مقيدة الى نظيرتها ( ثم وجد غاية سرعته في تربيع الشمس فهو ) أي القمر يجب أن يكون في كل واحد من تربيعها ( في حضيض الخارج المقتضى لغاية السرعة ) والاوج يقابله ضرورة ) فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالى كان أوجهه في تربيعها الى خلاف التوالى واذا كان في تربيعها الثاني على التوالى كان الاوج في تربيعها الثاني الى خلافه ( فله فلك آخر ) سوي التدوير وحامله ( يخرج ) ذلك الفلك ويحرك ( أوجهه الى خلاف جهة حركته وهو ) الفلك ( الذى ) يكون ( الخارج المركز في ثخنه وسمينه المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة ) مع الشمس ( ثم يتقابلان في التربيع الثاني ) كما كانا متقابلين في التربيع الاول ( ثم يجتمعان عند الاجتماع ) ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الاوج ( وفي غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطة بينهما ) أي بين القمر وأوجهه ( أبدأ بآباءه ان

( قوله وفي غير الاجتماع والمقابلة الخ ) وذلك لأنه اذا اجتمع الشمس ومركز تدوير القمر والأوج في نقط متشابهة من فلك البروج ولكن مثل رأس الحمل ثم تحرك منه الأوج يومابلية بحركة المائل والجوزهر الى خلاف التوالى احدى عشر درجة واثنى عشر دقيقة بالقرب وتحرك الشمس عن أول الحمل قريبا من الدرجة فصار البعدين الشمس من الأوج اثنى عشر درجة وحدى عشر دقيقة وتحرك مركز التدوير بحركة الحامل من أول الحمل أربعين درجة وثلاثا وعشرين دقيقة لكن المائل يرد الحامل الى خلاف التوالى مقدار حركته المركبة من الحركة العرضية وحركة المركز الى التوالى ثلاث عشر درجة وحدى عشر دقيقة وهو وسط القمر في اليوم بليته فاذا انقص وسط الشمس مقدار درجة واحدة فهي وسط القمر وزيد على حركة المائل كان النامي بعد النقصان بعد المركز عن الشمس والحاصل بعد الزيادة بعد اوج القمر عنها فتكون الشمس متوسطة بينهما

( قوله ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الاوج الخ ) قد عرفت أن ترتيب البروج هكذا حمل ثور جوزاء \* سرطان \* اسد سنبله \* ميزان \* عقرب قوس \* جدى \* دلو حوت \* ثم نقول مثلا نفرض انه قد اجتمع القمر والشمس والاوج كلها في رأس الحمل على التوالى في الحمل والثور والجوزاء الى ربع السرطان ويتحرك الأوج من رأس الحمل أيضا على خلاف التوالى في الحوت والدلو الى ثلاثة أرباع الجدى حينئذ يكون الاوج مقابلا للقمر حال كون القمر في الحضيض وحينئذ تحرك الشمس من رأس الحمل أيضا الى ربع الحمل فيكون بين القمر والشمس حينئذ ثلاثة بروج هي ثلاثة أرباع الحمل ومجموع الثور ومجموع الجوزاء والربع الاول من السرطان وظاهر أن هذه البروج الثلاثة هي ربع مجموع البروج الاثنى عشر ثم يتحرك القمر من ذلك

عنها) أي عن الشمس (بعد الاجتماع الى المقابلة) فيبعد القمر عنها الى التوالى والالوج الى خلافه حتى يتلاقيا في المقابلة (ثم يتقاربان منها) أي من الشمس (بعد المقابلة الى أن يجتمعا) معها ثانيا ثم ان منطقة التدوير يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المائل (وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب) كما ان الشمس كذلك دائما (فيكون) القمر (ينخسف في كل مقابلة لتوسط الارض) على هذا التقدير (بينه وبين الشمس) في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض في كل منها (واللازم منتف بل تقاطعه) أي تقاطع منطقة المائل فلك البروج (وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين أحدهما هي التي اذا جاوزها) القمر (حصل في الشمال) من منطقة البروج (وتسمى) هذه النقطة (الرأس) والنقطة (الآخرى) (منهما هي مقابلاتها التي اذا جاوزها) القمر (حصل في الجنوب) من فلك البروج (وتسمى الذنب) بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه

(حسن جلبي)

الموضع في ثلاثة أرباع السرطان وفي الاسد وفي السنبلة الى نصف الميزان ويتحرك الالوج على خلاف التوالى في الربع الأول من الجدى وفي القوس وفي العقرب الى نصف الميزان فيجتمع القمر والالوج في نصف الميزان أيضا وحينئذ يتحرك الشمس الى نصف الحمل فهي ح يكون مقابلة للالوج والقمر معا ثم يتحرك القمر في نصف الميزان وفي العقرب وفي القوس الى ثلاثة أرباع الجدى ويتحرك الالوج على الخلاف في النصف الأول من الميزان وفي السنبلة الى آخر الربع الأول من الاسد فيكونان متقابلين ثانيا حال كون القمر في الحضيض وح يتحرك الشمس الى ثلاثة أرباع الحمل فيكون بين القمر والشمس ثلاثة برج أيضا وهي الربع الأخير من الجدى ومجموع الدلو ومجموع الحوت وثلاثة أرباع الحمل قبل هذا هو التريبع الأول فيكون غروب القمر هناك بعد غروب الشمس وفي التريبع الثاني يكون الغروب بالعكس ثم يتحرك القمر من ذلك الموضع الى آخر الحمل ويتحرك الالوج على الخلاف الى آخر الحمل أيضا فيجتمعان مع الشمس في آخر الحمل ثمانية فظهر أن القمر في هذه الدورة قد اجتمع مع الحضيض مرتين ومع الالوج مرتين ومع الشمس مرة واحدة وأما اجتماع القمر والالوج والشمس في رأس الحمل أولا فغير معتبر في هذه الدورة لأن هذا الاجتماع قد جعل ههنا مبدأ لحركات هذه الأمور الثلاثة في هذه التصويرة فقولهم يجتمعان عند الاجتماع أي يجتمعان عند اجتماعهما مع الشمس وكذا قوله في الاجتماع والمقابلة أي اجتماعهما مع الشمس ومقابلتهما مع الشمس ههنا متخيل في هذا المقام بإضافة الوهاب العلام (قول بالتين) متعلق بالتشبيه المذكور والتين بكسر التاء والنون وتشديد النون أيضا وهي الحية العظيمة المسماة بالعشبان وفي الصحاح ان التين ضرب من الحياة والتين موضع في السماء

( ثم اذا رصدنا كسوفاً في احدي العقدين ) كالرأس مثلاً ( ثم كسوفاً آخر فيها بعد زمان طويل رأينا الثاني ) من الكسوفين ( متأخراً عن الاول الى جهة المغرب ) من أجزاء فلك البروج ( فعلنا ) بذلك ( ان للعدين حركة الى خلاف التوالي فله ) أي للقمر ( فلك آخر ) سوى الثلاثة المذكورة ( يجرهما ) أي يحرك ذلك الفلك الآخر العقدين الى خلاف التوالي ( ولظهور حركته في الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له ) حينئذ ( عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض ) عن المنطقة ( في الشمال يتزايد ) ذلك العرض ( قليلاً قليلاً الى أن يصل ) القمر ( الى منتصف ما بين العقدين وعنده يكون غاية العرض ) الشمالي ( ثم يتناقص ) ذلك العرض ( قليلاً قليلاً الى أن يحصل ) القمر ( في الذنب فيكون ) حينئذ ( عديم العرض ) أيضاً ( ثم يصير ذاعرض في الجنوب كما وصفناه ) فيتزايد أولاً الى أن يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانياً ( وغاية العرض في الجانبين ) أي الشمال والجنوب ( سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص ) ومقدارها كما علم بالرصد خمسة أجزاء ( والتزايد ) في العرض بعد مجاوزة العقدين ( والتناقص ) فيه بعد مجاوزة المنتصفين ( بنسبة واحدة فهي ) أي العروض المتزايدة والمتناقصة ( متساوية في الاجزاء المتقابلة ) فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الرأس مثلاً يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف الآخر ( فقد تلخص مما ذكرناه أن له ) أي للقمر ( أربعة أفلاك تدوير هو ) مركز ( حائل ) خارج المركز ( هو في نحن مائل ) أي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك المواضع المركز مسمى بالمائل لميلان منطقه عن منطقة البروج ( يحيط به ) أي بذلك المسائل فلك آخر ( موافق ) مركزه أيضاً لمركز العالم ( وله أربع حركات فالتدوير ) حركة ( الى التوالي في نصف ) هو الاسفل ( والى خلافه في نصف )

( حسن جلبي )

( قوله سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص ) وهذا لا يتنافى ما ذكر في أول المقصد من قوله لا يختص اسرعه ولا ابطاؤه بجزء معين من فلك البروج دون جزء آخر منه وذلك لأن الاسراع والابطاء في هذا المدار أيضاً لا يختص بجزء من الاجزاء الشمالية ولا بجزء من الاجزاء الجنوبية كما لا يخفى



هو الأعلى ( وللخارج ) حركة ( الى التوالى وللآخرين ) أي المسائل والجوزهر حركتان  
 ( الى خلاف التوالى وله ) وللقمر ( فى الطول ) وهو ما بين المغرب والمشرق ( اختلافات  
 ثلاثة ) فأحدها هو الاختلاف ( الذى ) يكون ( بسبب التدوير ) فان القمر اذا كان على  
 ذروة التدوير أو حضبضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز القمر المنتهى الى  
 سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج عنه المار بمركز القمر المنتهى اليه فلا اختلاف  
 حينئذ بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة أو صاعداً من الحضبض الى  
 جزء آخر من التدوير لم ينطبق أحد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينها زاوية على  
 مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الناثى من التدوير فيحتاج تارة الى أن تنقص  
 هذه الزاوية عن وسط القمر أعني حركة مركز تدويره وتارة الى أن تزداد عليه حتى تحصل  
 تقويمه أعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير ( و ) نايها  
 الاختلاف ( الذى ) يكون ( بسبب الخارج ) فان مركز التدوير اذا كان فى الاوج أو

( قوله ) فيحتاج تارة الى أن تنقص الخ ) وهو ما اذا كان هابطا متحركا من الذروة الى الحضبض

( قوله ) تزداد عليه ) وهو ما اذا كان القمر صاعدا متحركا من الحضبض الى الذروة والسبب فى ذلك ان حركة  
 التدوير فى القطعة العليا على خلاف التوالى فى الهبوط يكون الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز القمر  
 أقرب الى المغرب ومبدأ الدور أعني أول الجمل من الخط الخارج منه المار بمركز التدوير وفى الصعود ينعكس  
 الامر بالذروة والحضبض الأوسطين باحتراز عن الذروة والحضبض المرتين فانهما يجالهما ولذا وجد للقمر  
 اختلاف فى الرصد عن ما بطن عدمه فى الحساب وتفصيله فى كتب الهيئة

( قوله ) على الخط الخارج عنه ) أى مركز العالم وقوله المنتهى اليه أى الى سطح الفلك الاعلى ( قوله ) الى أن تنقص  
 هذه الزاوية عن وسط القمر الخ ) اذا فرضنا القمر على ذروة التدوير أو حضبضه فى رأس الجمل مثلاً فتحرك  
 مركز التدوير بحركة حاملة على التوالى من رأس الجمل فهذه الحركة أعني حركة مركز التدوير تسمى وسط القمر  
 وقد يطلق وسط القمر على القوس الذى فعلته هذه الحركة ورسمته واذا فرضنا حركة القمر من الذروة بحركة  
 القطعة من التدوير على خلاف التوالى وقد تحرك مركز التدوير على التوالى حركة أسرع من حركة القمر  
 لزم أن تكون الزاوية التى فعلها مركز القمر منقوصا عن وسط القمر يعنى الزاوية التى فعلها وسط القمر عند  
 المركز واذا فرضنا حركة القمر من الحضبض على التوالى وحركة مركز التدوير على التوالى أيضا لزم أن تكون  
 الزاوية التى قد فعلتها حركة مركز القمر من يد أعلى وسط القمر وقوله أعني حركة مركز نفسه وقد يطلق تقويم  
 القمر على القوس الحاصل بالحركة المذكورة وقوله وغاية هذا الاختلاف أى غايته بدون اعتبار وسط  
 القمر هو نصف قطر التدوير وهذا انما يظهر اذا تحرك القمر بالنصف الاسفل من التدوير على التوالى  
 ( قوله ) اذا كان فى الاوج أو الحضبض ) لا يذهب عليك انه قد ذكر الحضبض ههنا تارة فى مقابلة الاوج فيراد به

الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير وبالأوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركته الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان في هاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج أيضا وإذا فارق مركز التدوير الأوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى أعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز كذلك فلا تكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشيء من مركزي العالم والخارج بل هما محاذيان أبدا للنقطة أخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضا أوسطا ويخالفان الذروة والحضيض المرئيين في غير الأوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم إنيته ولم تعلم لميته (و) ثالثا الاختلاف (الذي) يكون (بسبب تفاوت قطر التدوير) بالعظيم والصغير (في قربه وبعده بسبب حامله)

( حسن جلي )

حضيض خارج المركز وتارة أخرى في مقابلة الذروة فيراد به حضيض التدوير وقوله كان قطر منه أى من التدوير وقوله بالأوج والحضيض \* اعلم انه اذا كان مركز التدوير في الأوج مثلا لم أن تكون الذروة منطبقا على الأوج ومتحدة معه فاذا فرضنا خطا مبتدأ من الأوج مثلا لم أن تكون الذروة منطبقا على الأوج ومتحدة معه فاذا فرضنا خطا مبتدأ من الأوج منتهيا الى الحضيض فذلك الخط يمر أولا بمركز التدوير ثم بحضيضه ثم بمركز الخارج ثم بمركز العالم فينتهي الى الحضيض واذا كان مركز التدوير في الحضيض لم أن يكون حضيض الخارج وحضيض التدوير متحدين فاذا فرضنا خطا مبتدأ من الذروة منتهيا الى الأوج فهذا الخط يمر أولا بمركز التدوير ثم بالحضيض الذين صارا متحدين ثم بمركز الخارج فينتهي الى الأوج وقوله فهم أى الطرفان المذكوران وقوله في هاتين الحالتين هما كون مركز التدوير في الأوج وكونه في الحضيض وقوله أيضا متعلق بمركز العالم ومركز الخارج معا أى الطرفان المذكوران يحاذيان مركز مركز العالم ومركز الخارج كما يحاذيان الأوج والحضيض ويحتمل أن يكون متعلقا بمركز الخارج وحده أى يحاذيان مركز الخارج كما يحاذيان مركز العالم هذا لكن الأولى أولى وقوله الى مركزه أى مركز التدوير وقوله كذلك أى واصلا الى أعلاه ( قوله لنقطة أخرى ) أى هي في جانب الحضيض من مركز العالم على ما اختاره وقوله كما ستعرفه أى ستعرفه في التنبيه الآتي من هذا المقصد وقوله ويسميان ذروة وسطى وحضيضا أوسطا وهما اللذان قد كانا مرئيين في الأوج والحضيض قبل مفارقتهم من مركز التدوير عن الأوج والحضيض وقوله المرئيين الخ أى المرئيين بعد مفارقة مركز التدوير عن الأوج والحضيض ( قوله واعلم ان هذا الاختلاف ) اشارة الى الرد على المصنف في قوله والذي بسبب

(الخارج) المركز فانا اذا فرضنا أن الاختلاف الاول واصل الى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير حينئذ في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وان كان في الحضيض كان له مقدار أعظم من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيه أيضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للأول (و) للقمر ( في المرض ) وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف ( واحد ) كما نبين \* تنبيه \* لا ينبغي على ذي فطرة سليمة أن كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك أمور ثلاثة \* الاول أن تكون حركة الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة \* الثاني أن يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كأن خطا خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وأدارها حول المركز \* الثالث أن يتساوي بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وحينئذ نقول ( هذه الاصول ) التي قدروها في أفلاك القمر وحركاته ( يلزمها أن يكون القمر ) بل ( تشابه حركته ) أي حركة مركز تدويره ( حول مركز الخارج ) وأن يكون ( محاذية قطر تدويره المار بالدروة والحضيض له ) أي لمركز الخارج أيضا ( وأن يكون تساوي قربه وبعده ) أيضا عند مركز الخارج دون مركز العالم ( وغيره من النقط ) ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته ( أي حركة مركز

( حسن جلبي )

الخارج وقوله ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز لأنه لو كان كذلك يلزم أن يكون ذلك القطر من التدوير منطبقا دائما على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز التدوير واصل الى أعلاه ولكن اللازم باطل فحينئذ يكون لمية هذا الاختلاف أمر امر كما من كون حامل التدوير خارج المركز ومن حركة فلك آخر أمائل أو تدوير أو جوزه من غير أن يعلم بعضها أو كلها ( **قوله** ) فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة باختلاف الأول ( اذا فرضنا أن هذا الاختلاف يكون بالنسبة الى جميع قطر التدوير والاختلاف الأول يكون بالنسبة الى نصف قطر التدوير كان بين الاختلافين فرق آخر بهذا الاعتبار أيضا لكن لا عبرة بهذا الفرق كما لا يخفى وقوله كما بين أي بين في حركة المائل ( **قوله** ) دون مركز العالم متعلق بالظروف الثلاثة معا أعني حول مركز الخارج وقوله له وقوله عند مركز الخارج وهذه الظروف الثلاثة خبر قوله يكون وقوله تشابه مصدر منصوب على انه مفعول أي فوجدوا تشابه حركته الخ وقوله في تلك النقطة واقعة من جانب الأوج أي هي واقعة في جانب الأوج عن مركز الخارج وقوله هي من جانب الحضيض أي هي واقعة في جانب الحضيض عن مركز العالم وقوله بينها أي بين تلك النقطة ونماقال والصواب لأنهم كانوا يجدون في الرصد ما قاله

تدويره (حول مركز العالم والمحاذاة) أى محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض  
الاوستين (لنقطة) من ذلك الخط المار بالمركز والاولج والحضيض (غير مركزها)  
أى مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة (من جانب الاولج لتوسط مركز الخارج  
بينها وبين مركز العالم) والصواب أن يقال هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم  
بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور وأما تساوى بعد مركز التدوير عن مركز الخارج  
فهو باق على حاله (وانتفاء اللازم) الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة  
القطر المذكور له (يوجب انتفاء الملزوم) الذى هو الاصول التى ذكروها فى القمر ثم انه  
أورد على كلامهم اعتراضاً آخر فقال (كيف) أى كيف يصح كلامهم (وما ذكروه) من  
أن القمر لما علم له بالرصد أحوال مخصوصة وجب أن يكون له أفلاك كذا وكذا متحركة  
على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقيق تلك الاحوال (استدلال بوجود اللازم) الذى هو  
تلك الاحوال (على وجود الملزوم) الذى هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه (وانما  
يصح) هذا الاستدلال (إذا علم المساواة) بين اللازم والملزوم (ولم تعلم) المساواة ههنا  
(اذ يجوز أن يكون ثمة وضع آخر) مغاير لما ذكروه (يستلزم) ذلك الوضع الآخر (هذه  
الحركات) المقتضية للأحوال المعلومة كما أن الوضع الذى بينوه يستلزمها أيضاً لجواز  
اشتراك الامور المختلفة فى اللوازم وليس انتفاؤه (أى انتفاء الوضع الآخر) ضروريا  
ولا مبرهن عليه (المقصد السادس) فى الافلاك الخمسة الباقية (المسماة بالمتخيرة) أنها تكون  
سريعة فى الحركة (الى توالى البروج) فتأخذ فى ببطء يتزايد (ذلك البطء) (الى أن تقف)  
هذه الكواكب فى جزء من أجزاء البروج (أياماً ثم تأخذ فى الرجوع) الى خلاف التوالى  
(متدرجاً) أى كل واحد منها (فى السرعة فى رجوعها الى حد ما ثم تأخذ فى البطء) فى

( حسن جلى )

الشارح ويظهر الفرق بين كلامهما فى ذلك الخط المار بالمركز والاولج والحضيض فتدبر وقوله ومحاذاة القطر  
له أى المركز الخارج يعنى هذا اللازم منتف أيضاً كما مر ( قوله ليس انتفاؤه ضروريا ولا مبرهن عليه ) وأما  
قولهم لو كان هناك وضع آخر لعلمناه بالرصد فهو محل النزاع بعد ( قوله المسماة بالمتخيرة ) وجه تسمية هذه  
الكواكب بالمتخيرة ظاهر من ظاهر المقام وأما تسمية أفلاكها بمتخيرة فهى باعتبار تسمية تلك الكواكب  
متخيرة وقوله فى نصف المخالف وهو النصف الاسفل كما سيجىء ان شاء الله تعالى

رجوعها ( الى أن تقف ثانيا ثم تستقيم ) أي تحرك الى التوالى ( متدرجا في السرعة ) في استقامتها ( الى غاية ويمرض ذلك ) الذي ذكرناه من أحوالها ( لها في جميع الاجزاء ) من فلك البروج أي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبلغتها مخصوصا بحزء معين من أجزائه بل يوجد في كل منها ( فعلم ) بما ذكر من أحوالها ( أنها في تدوير ) تزيد حركته في نصفه المخالف على حركة حامله كما مر في الفائدة الثانية ( ثم أنها ) أي الكواكب الخمسة ( تكون غريبة من الثوابت فتلحق بمقارنة ) أيها ( ثم تفارقها مخلفة لها الى المغرب فعلم ) بذلك ( أن حامل تدويرها متحرك ) من المغرب ( الى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس ) مستقيمين ( ثم يفرقان ) عن الشمس حتى يصيرا شرقيين عنها فيطلعان بعدها ( ويفربان كذلك ) متباعدين ( في هذا التفرق ) عنها الى حد ما ( فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة وأربعون جزءا وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا ) ( ثم يرجعان ) الى خلاف التوالى ( متقاربين منها حتى يقارناها ) راجعين مقارنة ( ثانية ثم يفربان ) أي يصيران غربيين عنها ( فيغربان ) حينئذ قبلها ( لا بعدها ) كما ذكره ( و ) كذا ( يطلعان قبلها متباعدين ) في التغريب ( عنها الى حد ما ثم يرجعان ) عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة ( حتى يقارباها ) في الاستقامة كما ذكرناه أولا ( فعلم ) بذلك ( أن مركز تدويرها خاصة ملازم لمركز الشمس ) وان بعدها عنها شرقا أو غربا إنما هو بحركة تدويرهما فقط ( فلبواق ) من المنجيرة وهي

( قوله فعلم الخ ) أي فاستدل من أحوالها المذكورة على أن مركز تدويرها يتحرك على منطقة حامله مقدار حركة مركز الشمس الى التوالى فيعازيه أبدأ ويتحرك كل من عطارد والزهرة على محيط التدوير فلا يبعد عن الشمس قدامها وخلفها الا بقدر ما يقتضيه نصف قطر تدويره ويقارن كل واحد منها في الذروة والحضيض اللذين هما نصفان فوس استقامة ورجوعا ( قوله فان رجوعها الخ ) فلو كان مركز تدويرها ملازمة لمركز الشمس لكان أوسط رجوعها في حال المقارنة لا المقابلة

( قوله ثم يفربان ) بتشديد الراء المكسورة من التغريب قال في الصحاح المغرب الذي يأخذ في ناحية المغرب والمغرب أيضا من باب التفعيل وقوله فيغربان ثلاثي مجرد من الغروب ( قوله ان مركز تدويرها خاصة ملازم لمركز الشمس ) هذا ظاهر اذا كان مركز تدويرها في الرأس أو الذنب وأما اذا كان لمركزها عرض عن مدار الشمس أي عن منطقة البروج فكون مركزها ملازما لمركزها إنما هو باعتبار التقارب والتساوي في الحركة وذلك لان بعد مركز تدوير عطارد عن الشمس إنما يكون خساو أربعين دقيقة فهو ثلاثة أرباع درجة واحدة ولا شك ان نصف قطر تدويرها أعظم بكثير في هذين البعدين فلا عبرة بهذا القدر من البعد ( قوله وان بعدها الخ ) يعني بعد أنفسهما عن الشمس إنما يكون بحركة تدويرها لا بحركة مركز تدويرها

المولوية ( ليست كذلك فان رجوعها ) بل أواسطه ( انما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذ ) كما أن أواسطه استقامتها انما تكون في مقارنة الشمس اياها وهي حينئذ في الدورة ( و ) الكواكب ( الخمسة يختلف بعدها الصباحي والمساءني ) كأنه أراد به نصف قطر تدويرها وحينئذ يلغو قوله ( عن الشمس ) الا في الزهرة وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساءً انما هي بحسب نصف قطريهما والمسطور في كتب الفن أن القسي التدويرية ابطائية كانت أو اسرعية رجوعية أو استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض أجزاء البروج أكثر قدراً وزماناً وفي بعضها أقل قدراً وزماناً ( ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من الارض تارة ) فتكون قسية ونصف قطره حينئذ أعظم في الرؤبة ( وبعده ) عنها ( أخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز ) ثم انه أراد أن يبين أن لمطارداً خارجاً آخر يكون حامله

( **قوله** بعدها الصباحي والمساءني ) النصف المشرق من مركز الشمس من قطر التدوير يسمى بعدامساءني الظهور السكواكب اذا كان عليه مساءً والبعد المغربى منه بعد يسمى بعد صباحي الظهور السكواكب اذا كان عليه صباحاً ( **قوله** كأنه أراد به الخ ) لأن المصنف في صدد اثبات الحوامل وهي انما تثبت باختلاف انصاف تدويرها بحسب الرؤبة فلا بد أن تكون التدوير في حوامل خوارج المركز ولا مدخل في هذا المطلوب لاختلاف البعد الصباحي والمساءني من الشمس فاعتبار اختلاف البعد الصباحي والمساءني بالقياس الى الشمس لغو ( **قوله** بحسب نصف قطريهما ) لكون مركز تدويرهما مقارناً للشمس دائماً فلا يبعدان عن الشمس قدامها وخلفها الا بقدر ما يتنضميه نصف قطر تدويرهما هذا بحسب الجلي من النظر واما بحسب الدقيق فيجب أن لا يكون مقارناً للشمس بحسب الحقيقة بل مقارنته قد تكون بالتقريب ولذا يختلف غاية البعد الصباحي والمساءني مع كونه مركز التدوير في موضع معين كذا في شرح التذكرة المحضرى فيئتذ عبارة المتن صحيحة بلا استثناء

اذلا بعد لمركز تدويرها عن الشمس بحيث يكون معتدابه كاذ كرنا ( **قوله** فهي في الحضيض حينئذ ) أى تلك البواقي من المتخيرة تكون في حضيض التدوير حينئذ أى حين كونها في أواسط رجوعها وانما كانت في الحضيض حينئذ لأنها حينئذ كانت في غاية ما من السرعة على الخلاف فيظهر فضل حركة النصف الأسفل من التدوير الى خلاف التوالي على حركة حامله فيحس رجوعها ( **قوله** كأنه أراد به ) أى بالبعد الصباحي والمساءني الى قوله والمسطور في كتب القوم هذا اشارة الى الرد على المصنف رحمه الله حيث جعل البعد الصباحي والمساءني متناولاً للخمسة المتخيرة مع انه لا يكون الا في السفليين أعنى الزهرة والعطارد على ما سئد كره ان شاء الله تعالى وقوله انما هي بحسب نصف قطر تدويرها أى لا بحسب مركز تدويرها حتى يلغو قوله عن الشمس ما فهمها أيضاً وذلك لأن مركز تدويرها ملازم للشمس فلا يلغوماذ كره فيها وقوله والمسطور في كتب القوم اشارة الى وجه اللغو في غيرها والى انه لا وجه لارادة نصف تدويرها كما ذكره المصنف بل الكلام مبنى على اعتبار القسي كما ذكره الشارح وقوله أكثر قدرا وزمانا وكذا قوله أقل قدرا وزمانا انما يكون على تقدير كون القسي الوقوفية أكثر قدرا وزمانا فتأمل

في نخنه فقال ( والبعد المذكور ) أى البعد الصباحي والمسائي عن الشمس الذى غايته نصف قطر التدوير كما عرفت ( يكون لمطارد في ) آخر ( الجوزاء و ) أول ( الجدى أعظم مماله في سواهما ) أى نصف قطر تدويره فيهما أعظم منه في سائر أجزاء البروج ( فهو ) أى تدويره حينئذ ( أقرب الى الارض فهو ) في هذين الموضعين ( في الحضيض ) من حامله فقد وصل في دورة واحدة الى حضيض حاملي مرتين ( والابوج ) لا محالة ( مقابلة فهو ) أى الابوج ( اذا متحرك الى المغرب ) أى الى خلاف التوالى ( اذ لو كان ) الابوج ( ثابتاً ) غير متحرك ( لم يصل ) مركز تدوير عطارد ( الى الحضيض في الدورة ) الواحدة ( الا مرة ) واحدة وقد بان بطلانه ( ولو تحرك ) الابوج ( الى المشرق أى الى التوالى كما ان مركز التدوير كذلك ( لزم أن يتحرك ) الابوج ( في نصف الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة ) وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير تحرك من أول الحمل الى آخر الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الابوج الذي هو مجتمع معه في أول الحمل متحركاً الى التوالى أيضاً لزم أن يكون الابوج قد تحرك من أول الحمل الى أول الجدى بل الى آخر القوس فقد تحرك حينئذ المركز ثلاثة بروج والابوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانياً فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل والابوج من أول الجدى الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا تكون حركة شيء منهما بل متشابهة أحدهما أسرع من الأخرى تارة وأبطأ تارة وهو باطل فتمين ان الابوج يتحرك

( حسن جلى )

( **قوله** والابوج لا محالة مقابلة ) فاذا كان تدوير عطارد في آخر الجوزاء في الحضيض يكون الابوج حينئذ في أول الجدى واذا كان ذلك التدوير في أول الجدى في الحضيض أيضاً يكون الابوج في آخر الجوزاء ولا بد مع ذلك أن يجتمع التدوير المذكور مع الابوج في رأس الحمل وأول الميزان فظهر أن عطارد قد اجتمع في ذروة واحدة مع الحضيض مرتين ومع الابوج مرتين ( **قوله** الى أول الجدى بل الى آخر القوس ) ولعل وجه الاضراب ههنا هو أن القوس هو برج التاسع من أول الحمل لكن ليس لهذا الاضراب زيادة تنفع يعتد به ( **قوله** فلا تكون حركة شيء منهما متشابهة ) فان قيل لم لا يجوز أن يتحرك المركز الى ثلاثة بروج والابوج الى تسعة ثم المركز الى ثلاثة والابوج الى تسعة ثم المركز الى ثلاثة والابوج الى تسعة فيكون دورة المركز واحدة ودورة الابوج ثلاثة ويكون التدوير في الحضيض مرتين مع تشابه حركتي المركز والابوج على التوالى قلنا لو صح ما ذكرتم يلزم أن يتم الحامل أربع دورات أحدهما بحركته الذاتية والثلاثة بحركته العرضية التابعة بحركة الابوج بناء على أن حركة الفلك المحيط يستتبع حركة الحائط فتأمل



الى خلاف التوالى حتى اذا وصل المركز تربيع الحمل على التوالى وهو آخر الجوزاء وصل  
 الاوج الى تربيعه على خلاف التوالى وهو أول الجدي فيكون للمركز حينئذ في الحضيض  
 واذا وصل المركز الى تربيعه الثانى وهو أول الجدى وصل الاوج أيضاً الى تربيعه الثانى  
 وهو آخر الجوزاء فيكون المركز أيضاً في الحضيض ولا شك انهما يتلاقيان فيما بين  
 التربيعةين وقوله ( فيقابلة ) سهومن القلم والصواب فيقارنه أى يقارن الاوج مركز التدوير  
 ( في الميزان وفي الحمل ) وقوله ( فمركز التدوير ) أيضاً سهو والصحيح فوج الحمل  
 أو مركز الحمل ( له محرك ) بحركة الى خلاف التوالى ( ويسمى ) ذلك المحرك ( المدير )  
 لادارته مركز الحمل حول مركزه ( ثم هذا البعد ) الصباحى والمساوى ( في الميزان أعظم  
 منه ) والصواب أصغر منه ( في الحمل فهو ) أى تدوير عطارد في الحمل ( أقرب الى الارض )  
 منه في الميزان ( فعلم ان المدير خارج مركز ) وان أوجه في الميزان فهناك يجتمع الاوجان  
 ويكون نصف قطر التدوير أصغر مما يكون وأما في الحمل فيجتمع مركز التدوير وأوج  
 الحمل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر ( ثم يختلف بعد الشمس  
 عن الثوابت وهى ) أى الشمس ( في اعتدالين و ) يعلم هذا الاختلاف ( اذا رصدنا كسوفين  
 وهى فيهما يظهر ذلك في الدهور الطويلة فهى ) أى الثوابت ( متحركة ) حركة بطيئة جداً  
 كما سلف ( والاولجات ) سوى أوج القمر وأوج حامل عطارد ( توافقه ) أى توافق الثوابت

( حسن جلى )

( قوله سهومن القلم ) ولك أن تقول ان الضمير المستتر في يقابله راجع الى التدوير والبارز الى الحضيض  
 لو بالعكس أى اذا كان التدوير في الميزان كان الحضيض يقابله في الحمل واذا كان في الحمل كان الحضيض  
 يقابله في الميزان فيلزم أن يقارن الأوج مع التدوير في الميزان والحمل اذا المقابلة مع الحضيض تقتضى المقارنة مع  
 الأوج لا محالة ( قوله أيضاً سهو ) لا يخفى ان الغلظ المحرك لمركز الحمل وأوجه على خلاف التوالى محرك لمركز  
 نفس التدوير أيضاً كذلك ولو بواسطة تحريك الحمل وباب التسامح مقتوح في كلمات المصنفين  
 ( قوله اذا رصدنا كسوفين ) انما اعتبر ههنا الكسوفان معاً لأنه اذا رصدنا كسوفاً أول كانت الثوابت  
 مرئية حول الشمس ثم اذا رصدنا كسوفاً ثانياً يظهر اختلاف بعد الشمس عن تلك الثوابت وقوله وهى  
 فيها أى والحال ان الشمس في الاعتدالين وأما وقوع الكسوف في العقدين فهى كثيرة لكن الاختلاف  
 المذكور انما يظهر عند كونهما في الاعتدالين ( قوله سوى أوج القمر وأوج حامل عطارد ) وقد عرفت  
 أن محرك أوج القمر هو المائل ومحرك أوج عطارد هو المدير وانهما لا يوافقان الثوابت في حركتهما راجحة

في تلك الحركة قدراً وجهة (فهو) أي ذلك التوافق (أما لاتحاد المحرك) وهو كرة الثوابت مثلاً (وأما لتوافقها) أي توافق المحركات المتعددة (في الحركة) بأن توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر (جهة وكما) كما إذا فرض أن محركات تلك الاوجات هي المثلثات (ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتاً كما ثبت للقمر بل عرض) مركز تدوير (زهرة شمالي أبدأ وعرض) مركز تدوير (عطارد جنوبي أبدأ) وأما عرض مركز جرميهما فقد يكون في الزهرة جنوبياً وعطارد شمالياً ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله (كأن المصنفين) من مداري مركزي تدويرهما (بإبدالان) في جهتي الشمال والجنوب (فاذا كانت الزهرة) بل مركز تدويرها (على الرأس كان مدارها منطبقاً على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت) الرأس (وحصل) الكواكب بل مركز تدويره (في النصف) الذي يتحرك عليه (صار ذلك النصف شمالياً) عن المنطقة والنصف الآخر جنوبياً عنها (ويتباعد) المدار (عنها) شيئاً فشيئاً الى أن يصل مركز تدويرها (الى غاية العرض) وهي منتصف ما بين العقدتين (ثم يقرب) مدارها (منها) شيئاً فشيئاً (حتى ينطبق عليها وهي) أي الزهرة بل مركز تدويرها (في النصف الآخر) الذي كان جنوبياً (وقد صار هو) الآن (شمالياً و) صار النصف (الآخر) الذي قد تحرك عليه في الشمال (جنوبياً ويتباعد) المدار عنها في الجانبين (الى غاية ما) هي منتصف هذا النصف (ثم يقارب) اليها حتى ينطبق عليها ويتناول نصفها في الجهة وهكذا دائماً فيكون مركز تدوير الزهرة دائماً اما على المنطقة وأما في الشمال عنها (وأما عطارد فبالعكس من ذلك

( حسن جلي )

( قوله كما ثبت للقمر ) أي كما ثبت عرض القمر وهو خمسة أجزاء كما هو وثبت عرض القمر هو أن يكون ثابتاً في جانب الشمال والجنوب لا يتبدل حاله فيهما بخلاف عرض الزهرة وعطارد وعن منطقة البروج كما ذكره ( قوله وأما عرض مركز جرميهما ) يعني ان المصنف لم يفرق بين عرض مركزهما وبين عرض أنفسهما فاعلمك أن تفرق بين العرضين كيلا يشبه عليك الحال ( قوله وهو منتصف ما بين العقدتين ) وهذا المنتصف يكون في جانب الشمال كما ان هذا النصف صار شمالياً عن المنطقة وقوله ثم تصير أي الزهرة بل مركز تدويرها وقوله وقد صار الخ أي ان النصف الذي كان جنوبياً قد صار هو الآن شمالياً ( قوله فيكون مركز تدوير الزهرة دائماً ) ولعل سبب هذه الحالة هو حركة الحامل منضمة الى اعتبار بعد مركز الحامل عن مركز فلک البروج والاعتبار ههنا التحريك التدوير مركز نفس الكوكب اذ الكلام في حركة الكوكب لاني حركة مركز الكوكب حتى

فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوزه الى النصف الجنوبي متباعداً ثم ينطبق وهو يتجاوزه الى النصف الآخر (الذي كان شماليا) (وقد صار) الآن (جنوبيا) فركز تدويره دائماً اما على المنطقة واما في الجنوب عنها (ثم لهما) أي للزهرة وعطارد (عرضان آخران) مغايران لعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذي صورناه (فان القطر) من تدويرهما (المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة وينفصل عنه أخرى) كأنه أراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه في منتصف ما بين العقدين دون منطقة البروج في العقدين اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين ولذلك أمكن لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد عرض شمالي كما أشرنا اليه (وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين) من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له أيضاً ميل يقتضي

( حسن جلي )

يعتبر تحريك التدوير أيضاً ولا اعتبار ههنا أيضاً لتحريك المدير مركز الحامل فان مثل هذه الحالة يكون في مركز تدوير عطارد وليس هناك محرك آخر مثل المدير حتى يعتبر تحريكه ( **قوله** بسبب مدار مركز تدويرهما ) متعلق بقوله لعرضهما لابقوله متغايران وقوله عليه أي على مدار مركز تدويرهما وقوله اذ هو أي ذلك القطر المار بالذروة والحضيض وقوله هناك أي في العقدين وقوله في غاية الميل عن المدار الخ فالزهرة مادام مركزها باطمان الأوج من احد المنتصفين الشماليين مالت ذروتها الى الشمال وحضيضها الى الجنوب ومادام مركزها صاعداً من الحضيض من المنتصف الآخر مالت ذروتها الى الجنوب وحضيضها الى الشمال على عكس النصف الاول وأما عطارد فادام مركزها باطمان الأوج مالت ذروتها الى الجنوب وحضيضه الى الشمال ومادام صاعداً من الحضيض مالت ذروتها الى الشمال وحضيضه الى الجنوب ( **قوله** وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين من تدويرهما ) البعدان الاوسطان ههنا هما النقطتان المتقابلتان في محيط التدوير بحيث يكون كل واحدة منهما بالنسبة الى مركز العالم سواء وكذا يكون بعد كل واحدة منهما بالنسبة الى مركز ذلك التدوير سواء كالقطر المار بالبعدين الاوسطين المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض على قوائم يكون له طرفان أحدهما هو الطرف المتأخر أعني الطرف الشرقي ويقال له البعد المسامتي والآخر هو الطرف المتقدم أعني الطرف الغربي يقال له البعد الصباحي اذا عرفت هذا فنقول اذا وصل مركز تدوير السفليين أعني الزهرة وعطارد الى احد العقدين يكون هذا القطر المار بالبعدين الاوسطين منطبقاً على مدار مركز التدوير ومنطقة البروج أي يكون هو في سطحهما حال كونهما متطابقين ويصير حينئذ أحد طرفي القطر المار بالذروة والحضيض الى الشمال والطرف الآخر الى الجنوب وهذا غاية ميله عن مدار مركز التدوير وحينئذ يكون هذان القطران متقاطعين على زوايا قائمة ثم اذا فارق مركز التدوير عن احد العقدين فاحد طرفي كل واحد من القطرين مال الى الشمال والطرف الآخر مال الى الجنوب حتى اذا وصل مركز التدوير الى منتصف ما بين العقدين صار أحد طرفي القطر المار بالبعدين الاوسطين في الشمال والآخر في الجنوب وهذا غاية ميله عن المنطقة وصار القطر المار بالذروة

عرضا (وكيفيته مسطورة في كتبهم) ولقد أحسن في هذه الحوالة ولو عممها في أكثر  
المباحث السالفة وترك تفاصيلها لكان أحسن وأحسن لان التعرض لها على الوجه الذي أورده  
أوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذيلها بمباحث أخرى يوجب زيادة في الصعوبة فلذلك  
أعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب (واعلم انهم  
لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب أن تكون دورية) متشابهة (تحيروا في مبدأ هذه  
الاختلافات) المألومة بالمشاهدة أو الرصد في هذه الكواكب (ولم ينبسوا) أي لم يتكلموا  
(فيه) أي في ذلك المبدأ (بذات شفة) أي بكلمة كافية شافية (والذي ينبغي بالهدم على  
قاعدتهم) في هيئة (أفلاك عطاردة بعد ما قدمناه) من أن ما ذكره استدلال باللازم على  
وجود المألوم مع عدم العلم بالمساواة (أنها) أي تلك القاعدة (تستلزم تشابه حركة مركز  
التدوير حول مركز الحامل) لما نبهنا عليه (والمدرك بالرصد خلافه فانها وجدت لنقطة)  
أي ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة أخرى (تسمى) تلك النقطة  
(مركز معدل المسير وهي بين مركز العالم ومركز الخارج) الذي هو المدير ومثل هذا  
الاشكال وارد على أفلاك العلوية والزهرة أيضاً (و) الذي ينبغي بالهدم على قاعدتهم (في  
الكل ان حركات الافلاك ارادية) على رأيهم (فماذا يمنع أن تختلف) تلك الحركات  
(بحسب) اختلاف (ما يتعاقب عليها) أي على الافلاك (من ارادات جزئية) لا بد منها  
في تلك الحركات (اذ قد علمت) فيما سبق (انها) أي ان القصة (لا تكن في الحركة  
الجزئية التعقل الكلي والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار) فانها منجاة عن هذه  
الاشكالات وأمثالها كما نبهت عليه

### ﴿ القسم الثاني ﴾

من الاقسام الخمسة (في الكواكب كلها شفافة) لالون لها (مضيئة) بذواتها (الا القمر فانه  
كد) في نفسه تظهر كموده أعنى قتمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس منيراً بذاته

(قوله مضيئة بذواتها) خلافاً للبعض حيث قالوا باستفادة انوارها عن الشمس على ما في الشفاء

والخضيب منتصباً على ذلك القطر ومقاطعه على زوايا قوائم ومع ذلك صار منطبقاً على مدار مركز التدوير كما  
ذكر (قوله لم يتكلموا) لعلمهم كانوا يتكلمون ان ذلك المبدأ هو اجتماع الأفلاك المخالفة مع انضمام اعتبار  
خروج مركزها عن مركز العالم وقوله ينبغي بالقلع أي يقبل بالقلع

( بل نوره من الشمس لا اختلاف أشكاله ) النورية ( بحسب قربه وبعده عنها ) فيحدث من ذلك أن نوره مستفاد من ضوئها قليل هو على سبيل الانعكاس من غير أن يصير جوهر القمر مستنيراً كما في المرأة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع أجزائه مستنيراً لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بمض الكواكب لبعضها يدل على أن لها لونا وان كان ضعيفاً فلعطارد صفرة وللزهرة درية أى بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة ( وفيه ) أى فى هذا القسم ( مقاصد ) \* خمسة \* ( الاول فى الهلال والبدر القمر لما كان يستضيء من الشمس فنصفه المقابل لها أبداً مضى ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارناً لها كان وجهه المضى اليها دوننا فلا نرى له ضوءاً ) أصلاً ( وكانت ) حينئذ ( دائرة الرؤية ) وهى الدائرة الفاصلة بين المرئى وغير المرئى منه ( منطبقة على دائرة الضوء وهى ) الدائرة ( الفاصلة بين المضى والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة و ) نقول ( دائرة الضوء تزول ) لا محالة ( بزواله ) أى تزول بزوال القمر ( عن المسامطة ) أى المقارنة للشمس ( فبعد الانفراج بينهما ) أى بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شيء من الوجه المضى مستدق بين نصفيهما وحينئذ ( نرى قوساً من الوجه المضى اليها ) فهذا المرئى هو الهلال ( ولا يزال ذلك يكبر ) بالبعد عن

( قوله على سبيل الانعكاس أى بانعكاس ضوء الشمس على سطحه الظاهر لكونه كداس قبلاً كالمرآة اذا حوذى بالشمس ) ( قوله لا يكون جميع أجزائه مستنيراً ) لعدم الانعكاس على جميع الاجزاء لاختلافها فى الوضع بالقياس الى الشمس كما فى المرأة وتصفية الماء الذى ينعكس عليه ضوء الشمس ( قوله لكنه كذلك ) أى كل واحد من اجزاء القمر منير يدل عليه اعتبار حاله عند الطلوع والغروب والحسوفات ومقادير نوره من أول هلاليته الى صيرورته بدراً وضعفه لا يخفى كذا فى نهاية الادراك ووجه ضعفه منع الملازمة لجواز ان يكون لكل جزء من اجزاء القمر نسبة الى كل جزء من الشمس يوجب الانعكاس على جميع اجزائه ومنع لبطلان التالى بجواز ان يكون بعض اجزائه منيرا ويرى الكل منيرا بالبعده ( قوله فنصفه المقابل الخ ) أى نصفه التقريبي لما بين ان الكرة الصغرى اذا قبل النور من كرة كبرى كان المضى أكثر من النصف ( قوله منطبقة ) أى تقرىبالان المرئى منه اقل من النصف والمستضى أكثر منه .

( قوله اذ على الوجه الاول لا يكون جميع أجزائه مستنيراً ) بل يكون حينئذ كالمرآة اذا قوبلت بالشمس فان شعاع الشمس انما يرى فى وسط المرأة دون سائر جوانبها ولو قيل اذا كان جوهره مستنيراً حينئذ لزم أن يرى مستنيراً أيضاً من الجوانب الغير المقابلة للشمس قلنا لزوم هذا ممنوع

الشمس ويزداد المرئي من الوجه المضي عظما ( حتى يصير الوجه المضي ) بتمامه ( الينا ) وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما ( و ) حينئذ ينطبق الدائرتان مرة أخرى فتراها بدرا ) كاملا كدائرة تامة ( ثم ) ان النيرين بعد غاية البعد بينهما ( ينقاربان ) من الجانب الآخر ( فتتقاطع ) حينئذ ( الدائرتان ) مرة أخرى ( وينحرف عنا ) شيء مستدق من الوجه ( المضي ) فينتقص كمال البدرية وهكذا ينحرف المضي شيئا فشيئا ( حتى ) نرى منه شكلا هلاليا في جانب المشرق ثم ( ينحني بالكناية وهو المحاق وانما لا نرى ) القمر ( يوما وأكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها ) الغالب السائر لما يقرب منها ( فيمتنع ) القمر لهذه الاسباب ( من أبصاره ) وأما اذا كان بعيدا عنها في أحد جانبيها بمقدار اثني عشرة درجة فإنه يري عادة مستمرة وربما نرى بأقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة **في المقصد الثاني** في خسوف القمر وهو أنه قد يكون **في** القمر مقابلا للشمس ( بقرب العقدين فتكون الارض ) حينئذ واقعة ( بينه وبين الشمس فتمنع ) الارض ضوءها عنه فيري كدأ كما هو لونه الاصل ولان جرم الارض أصغر ( كثيرا من جرم الشمس فيقع الظل ) الناشئ من الارض ( مخروطا ) قاعدته دائرة صغيرة على الارض ورأسه على محاذاة جزء من أجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس ( فان لم يكن للقمر ) في حال المقابلة ( عرض ) بأن يكون في أحد العقدين ( انخسف بالكناية لانه أصغر من الارض ) بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله

( حسن جلبي )

( **قوله** ويزداد المرئي من الوجه المضي عظما ) فعند تمام التريع من الشمس كانت الدائرتان متقاطعتان على حادة ومنفرجة الى أن يتطابقا عند مقارنته أحدهما للآخر وعند مقابلته له ( **قوله** قاعدته ) أي قاعدة الظل الناشئ من الارض وقوله دائرة صغيرة وهذه الدائرة الصغيرة موازية للدائرة العظيمة منتصفة لكرة الارض لكنها أصغر منها وذلك لان جرم الشمس أكبر بكثير من جرم الارض فلم تكن تلك الدائرة العظيمة منشأ للظل لوقوع ضوء الشمس على محيط تلك الدائرة العظيمة أيضا فكيف تكون هي منشأ للظل مع احاطة الضوء عليها بل دائرة التي تكون أصغر من تلك الدائرة لكن هذه الدائرة التي تكون منشأ للظل لا بد أن تكون موازية لتلك الدائرة العظيمة فحينئذ يلزم أن تكون قاعدة المخروطة دائرة صغيرة أيضا كما ذكره وقوله على محاذاة جزء الخ يعني انه يعتبر في فلك البروج جزآن متقابلان أحدهما محل فيه الشمس والآخر ما يكون محاذيا لرأس ذلك المخروط

ومكث فيه زمانا ( وان كان له عرض فان كان ) ذلك العرض ( بقدر نصف قطر ) صفحة ( القمر ونصف قطر ) دائرة ( الظل ) وهي الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توجم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا الى أن ينقطع المخروط ( لم ينخسف ) القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج كدبتي دائرتين ( وان كان ) ذلك العرض ( أقل ) من مجموع النصفين المذكورين ( انخسف بمضه وذلك بقدر تقاطع القطرين ) أي تلاقيهما وتداخلهما فان فرض أن هذا العرض الأقل يساوي فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان أقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه في الظل ﴿ المقصد الثالث في كسوف الشمس ﴾ فنقول ( عند اجتماع القمر بالشمس ) في النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ( ان لم يكن للقمر

( قوله حيث وصل ) أي اتصل اليه أي الى القمر فيقع كله أي كل القمر في داخله أي الظل ومكث فيه أي في داخله بقدر نصف قطر صفحة القمر الخ لان مركز دائرة الظل على منطقة البروج ومركز صفحة القمر على محيط منطقة فلكه المائل فيكون نصف كل واحد من قطري صفحة القمر ودائرة الظل واقعا بين تشكك المنطقتين في صورة مساواة عرض القمر لتضع القطرين المذكورين يكون صفحة القمر مماسة مع دائرة الظل من خارج على نقطة في جهة عرض كمدبب الدائرتين فلا يقع شيء من الظل على صفحة القمر وكذا حال كون اعراض القسم أكثر من مجموع النصفين ( قوله وهي الدائرة الخ ) يعني ان سطح جرم القمر وان كان لا يرى في الاستقبال في البعد من العادة كدائرة القمر ويسمى صفحة القمر فاذا خرج ذلك السطح في الوهم الى أن يقع هناك مخروط الظل وحدث في المخروط دائرة موازية لقاعدته يسمى دائرة الظل يكون مركزها أيضا على المنطقة ( قوله يساوي فضل الخ ) أو النصف قطر القمر على ما بين في محله

( قوله انخسف كله ) لوقوعه بتمامه تحت الظل ( قوله لم يكن له مكث ) بل تسدى في الحال بالانجلاء بعدم زيادة الظل على جرم القمر

( قوله بقدر نصف قطر صفحة القمر ) وانما لم يعتبر تمام كل واحد من القمر ودائرة المخروط لأن الاعتبار ههنا هو ميل مركز القمر عن مركز دائرة المخروط فاذا مال مركز القمر عن مركز دائرة المخروط بمقدار نصف قطره ونصف قطرهما عالم يبق بينهما وبين الشمس حائل من الارض أصلا وقوله خارجا الضمير المستتر فيه راجع الى سطح جرم القمر فهو ما أن يكون حاله ما أن يكون مغفولا ثانيا للتوهم المذكور رأى من تخيل سطح جرم القمر سطحاً مستديرا خارجا الى أن يقطع ذلك السطح المستدير ذلك المخروط وقوله كدائرة متعلق بقوله يرى وقوله بل ماس بتشديد السين من المماس وقوله انخسف بعضها انخساف بعضها ههنا عام يتناول انخساف كله أيضا على ما ذكره الشارح وقوله على نصف متعلق بفضل ( قوله اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ) وذلك لأن الشمس والقمر ليسا في فلك واحد حتى يجتمعا حقيقيا وقوله يوترها الشمس أي يوترها قطر الشمس



عرض) مرئي (حجب بيننا وبين الشمس) لوقوعه على الخط الخارج من أبصارنا إليها (فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فنظن أن الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف) فإيس الكسوف بغير حال في ذات الشمس كالخسوف في ذات القمر ولذلك أمكن أن يقع كسوف بالقياس إلى قوم دون قوم (ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وإن كان أصغر منها) وذلك (لأنه أقرب إلينا فيوتر قطره الزاوية التي توترها الشمس كمداً) فتحجب به عنا تمامها (وربما تكون الشمس) وقت انكسافها (في حضيضها فلقربها) منا (تري أكبر و) يكون (القمر) حينئذ (في أوجهه فلبعده) عنا (يرى أصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل تبقى منها حلقة نور محيطه به وقد روى أنها) أي الحلقة النورانية (رؤيت) على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته (وإن كان للقمر) في ذلك الاجتماع (عرض) مرئي (فإن كان) ذلك العرض (بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفها) وإن كان أكثر منهما فبالطريق الأولى (وإن كان أقل منهما كسفها بقدر ذلك) كما لا يخفى (واعلم أن ابن الهيثم قال في اختلاف تشكيلات القمر أنه يجوز أن يكون ذلك الاختلاف لأن القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وأنها) أي تلك الكرة (تدور على) مركز (نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فإذا كان نصفه المضيء إلينا) كما في حال المقابلة (فبدر أو المظلم) كما في حال المقارنة (فحق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء) هـ لاليا ونصف دائرة واهليلجيا (ويبطله) أي يبطل قول ابن الهيثم (ما ذكرناه من أمر الخسوف) فإن هذا الاحتمال يقتضي أن لا ينكسف القمر أصلاً (والكسوف) وقع هذا اللفظ في نسخة الأصل ولذلك أخر المصنف كلام ابن الهيثم إلى هذا الموضع لكنه ضرب عليه بالقلم آخرًا إذ لا وجه لصحته (والاعتراض) على ما ذكره (بعد تسليم الأصول) التي بنوه عليها (أن نفي هذا الاحتمال) الذي أبداه ابن الهيثم في تشكيلات القمر بمناقضاته الخسوف (لا ينفي جميع الاحتمالات) العقلية في تلك التشكيلات (فلعل ثمة سببا آخر) لاختلاف نور القمر مخالفًا لما ذكره وما ذكرتموه لكننا لا نعلمه كأن

(حسن جلبي)

( قوله ولذلك أخر المصنف كلام ابن الهيثم إلى هنا ) يعني أن الموضع اللائق بكلامه هو المقصد الثاني في خسوف القمر لكنه ذكره ههنا لأجل أنه ذكر الكسوف ههنا لكنه ضرب عليه القلم كما ذكره

يكون مثلاً كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف به في بعض استقبالاته ( غير ما ذكرتم ) من الخسوف والكسوف ودوام نور باقي الكواكب ( يجوز أن يكون خلق الفاعل المختار النور في الشمس والقمر ) في أكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما أحياناً ( و خلقه إياه في باقي الكواكب ) دائماً ( أو استضاءتها ) أي أولاً استضاءه الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقاً ( بكواكب أخر مستورة عنا ) لا نشاهدها أصلاً وان كانت مضيئة جداً اما لبعدها أو لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون باقي الكواكب ( كيف ) لا يجوز هذا الاحتمال والحال أن هناك احتمالاً آخر أبعد منه ( و هو أنه ) لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة عنا ( نيرة ) في أنفسها ( بل ربما تكون مقابلتها ) للكواكب المحسوسة ( توجب ذلك ) النور فيها كما في تقابل الاجسام الكعدة الصقيلة جداً ( المقصود الرابع في محو القمر ) المشاهد في صفحته وفيه آراء الأول قيل خيال ) لاحقيقة له ( قلنا فيختلف الناظرون فيه ) لاستحالة توافقهم كلهم في خيال واحد ( الثاني قيل ) هو ( شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار ) وغيرها ( قلنا فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه \* الثالث ) هو ( السواد الكائن في الوجه الآخر قلنا فلا يرى متفرقا \* الرابع ) هو ( تسخين النار ) للقمر ( قلنا لا هو مماس للنار ) لانه مركوز في تدويره وفي ثخن حامل فينبه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الانقطة واحدة ( ولا ) هو ( قابل للتسخن عندهم ) فكيف يتسخن بها ( الخامس ) هو ( جزء منه لا يقبل النور ) كسائر أجزائه القابلة له ( قلنا فاذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات ) اذ القمر حينئذ مركب من أجزاء متخالفة الحقائق ( وبطل ) على هذا التقدير ( جميع قواعدكم ) المبنية على بساطتها ( السادس )

( قوله خيال لاحقيقة له ) فهو كالسراب من اغلاط الحس وان لم يعلم سببه ( قوله شبح ما ينطبع الخ ) لان القمر كدقيق كالمرآة فينطبع فيه اشباه الجبال والبحار كما ينطبع في المرآة صور الاشياء المخاذية فلا يرى موضع الانطباق منها براقه ( قوله بعد بعيد ) على قدر المقام المحوى من حامله

( قوله بل ربما يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة توجب ذلك النور ) أي يجوز أن لا يكون الكواكب المستورة عنا ولا الكواكب المحسوسة أيضاً نيرة في أنفسها لكن المقابلة بينهما توجب ذلك النور في الكواكب المحسوسة بشرط كونها من الأجسام الصقيلة كالمرآة وان لم تكن نيرة بنفسها

هو (وجه القمر فانه مصور بصورة انسان) أى بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وأنف وفم (قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع أو دفع ضرر) فان الفم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشيء من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فبازعمتم انه أحسن النظام وأبلغه (السابع) هو (أجسام سماوية) مختلفة معه فى تدويره غير قابلة للانارة بالتساوى (حافضة لوضعها معه) دائما (وهذا أقرب) ما قيل لكن لا يصاح للتدوير **﴿ المقصد الخامس فى المجرة ﴾** وهي الدائرة التبنية المسماة عند العوام بسبيل التبانين ( قيل احتراق حدث من الشمس فى تلك الدائرة فى بعض الازمان ) السالفة وانما يصح اذا كانت الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتأثر والاحتراق ( وقيل بخارد خاني ) واقع فى الهواء ويرد عليه أنه يلزم منه اختلافها فى العصف والثناء لقلة المدد فى أحدهما وكثرة فى الآخر ( وقيل كواكب صفار ) مقارنة متشابهة ( لا تتمايز حسا ) بل هى لشدة تكاثفها وصغرها صارت كأنها لطخات سحابة قال الآمدي (والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكره من الخرافات ليتحقق) ويتبين (للماقل الفطن انه لا ثبت) أى لاحجة (لهم فيما يقولونه) ويعتقدونه (ولا معمول على ما ينقلونه) من أوائلهم ويعتمدونه (وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها بأوائل النظر ثم البعض البعض يعتبر

( **قوله** وجه القمر الخ ) لاختفاء ان الكلام فى امتناع قبول بعض القمر للنور التام فالصواب ان وجه القمر لا يكفي فى ذلك ( **قوله** غير قابلة للانارة ) انما لا يشل الانارة بالتساوى اما لاختلافها بالنوع واما لاختلاف وضعها فى المواضع الرصدية من التدوير فيكون أقل تكاثفا فى المواضع الغليظة فيكون أكثر تكاثفا ( **قوله** حافضة الخ ) دفع لما قيل من المستبعد ان يكون وقوع تلك الاجسام على وجهه يؤثر دائما فى القمر أثرا واحدا ( **قوله** لطخات ) اللطخة بالحاء المعجمة من سحاب ونحوه قليل منه

( **قوله** قلنا فيتعطل فعل الطبيعة الخ ) يمكن دفع هذه الأجوبة ببناء على احتمالات عقلية فتأمل ( **قوله** مختلفة ) بالحاء المعجمة والقاف يقال رجل خليق ومختلف بفتح اللام أى تام الخلق معتدل وقوله معه أى مع القمر فى تدويره هو أن يكون مركزه فى تدويره بحيث يكون بعضها فى المواضع الرقيقة بالنسبة اليها وبعضها فى المواضع الغليظة كذلك فترى ضئيفة الأنوار وصغيرة الاجرام ويجوز أن تكون مركزه فى جرم نفس القمر لكنهم لم يقولوا به ( **قوله** فى المجرة ) ذكر فى الصحاح أن المجرة هى التى فى السماء لأنها كثر المجرا أى كثر جبر الشجر ونحوه وقوله لطخات سحابة يقال فى السماء لطخ من السحاب أى قليل منه

﴿ القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد ﴾

ثلاثة عشر \* (المقصد الاول المتأخرون) من الحكماء (علي أنها أربعة أقسام \* خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز) أي اذا ترك وطبعه في أي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له كان طالبا للمحيط (وهي النار وهي حارة بالحس) حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة المقعر الفلك (ويابسة لانها تنفي الرطوبات) عن الاجسام الملاقية لها (فان قيل الست فسرت اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها والنار بخلافه) لانها (سهلة التشكل والترك قلنا ذلك) الذي ذكرته انما هو (فيما عندنا من النيران وهي مغلوقة بالهواء) فلذلك كانت سهلة القبول والترك (فلم قلت ان النار البسيطة) التي عند المحيط (كذلك \* وخفيف مضاف يقتضي أن يكون تحت النار وفوق الآخرين وهذا) الاقتضاء (هو خفته المضافة) الى العنصرين الآخرين وان كان ثقيل بالنسبة الى النار وحدها (وهو الهواء) وانه (حار رطب بالطبع أي لو خلى وطبعه لاحس منه بالكيفيتين وكذلك الحال (في) الكيفيات المنسوبة الى (سائر العناصر وما يعرض له) أي للهواء (من البرد) انما هو (لمجاورة الارض) والماء (وثقل مطلق يطلب المركز) على معني انه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه في أي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه (وهي الارض باردة يابسة ويحققهما الحس وثقل مضاف يقتضي أن يكون فوق الارض وتحت الآخرين وهذا الذي ذكرناه هو (ثقله المضافة) الى العنصرين الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها) وهو الماء بارد رطب بالطبع (على ما در من التفسير) وطبيعته الجود لان طبيعته البرد وانه يوجب جوده لكن الشمس تذيبها قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر

(قوله فان قليل الخ) ان قرر هذا الاعتراض معارضة كان الجواب المذكور بطريق المناقضة موجهها وان قرر بطريق المناقضة بان يكون منعالكبرى المطوية اعنى قوله كل ما تنفي الرطوبات فهو يابس فلا توجهه للجواب فلا بد من اثبات المقدمة ولا يصح القول بانه لم قلت أن النار البسيطة كذلك

(قوله يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم لا على مركز حجه) فانه لا يقتضي ذلك الانطباق وهو ظاهر مركزا لجم هو أن يكون من جميع الجوانب بالنسبة اليه على السوية كما مر في بيان مركز الدوائر والكرات ويقتضيه كون ذلك العنصر ككرة في وسط الكل كما سجد كره في المقصد الرابع ومركز الثقل هو أن يكون النقل من جميع الجوانب على السوية بالنسبة اليه ويقتضيه كونه ثقيلًا مطلقًا وهما قد يتحدان كما اذا كانت الكرة متشابهة الاجزاء قد لا يتحدان كما في الكرة التي نصفها من خشب ونصفها من حديد

المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة وما كان منها اللطف فهو الى الفلك أقرب وما كان أكثف فهو أبعد فهذا هو النصف المحكم الذي عليه الوجود قال المصنف ( المناقضة ) لما ذكره أن يقال ( لم لا يجوز أن لا تكون أربعة بل الحق أحد الأقوال التي نذكرها ) الآن ( اذ قيل ) هي ( واحدة ) واختلفوا في تلك الواحدة ( علي خمسة أقوال الاول انما هي النار لشدة بساطتها ) اذ لا جسم أصرف في طبيعته من النار ( اذ الحرارة ) المفرطة التي فيها ( مديرة للكائنات ولانها تحيل الغير الى طبعها وحصلت البواقي ) من النار ( بالتكاثف ) فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة ( الثاني ) هي ( الهواء لطوبته ومطاوعته للانفعالات ) ولا شك أن الاصل يجب أن يكون مطاوعا للتغيرات ( ويحصل ) من الهواء ( النار بالحرارة الملطقة ) فهي هواء لطفته الحرارة ( والباقيان بالبرودة المكثفة ) فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا ( الثالث ) هي ( الماء اذ قبوله التخلخل ) بالحرارة ( والتكاثف ) بالبرودة ( محسوس ) فحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض ( الرابع ) هي ( الارض وحصلت البواقي بالتلطيف ) الواقع على مراتب مختلفة ( الخامس ) هي البحار لتوسطه بين الاربعة ) في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وأرضا ( وقيل ) ليست واحدة بل ( لا بد من التعدد ) فيها لان التركيب في الكائنات يستدعي تعدد ما منه تركيبها ( فأتان على ثلاثة أقوال الاول ) هما ( النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترقة والماء أرض متخلخلة بالمزج ) مع أجزاء نارية ( الثاني ) هما ( الماء والارض لا فتقار الكائنات الى الرطب الانفعال ) وحصول الاشكال ( و ) الى ( اليابس للحفظ ) على الاشكال الحاصلة ( الثالث ) هما ( الارض والهواء لمثل ذلك ) فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته ( وقيل ) العناصر ( ثلاثة هي

( حسن جلي )

( قوله المناقضة لما ذكره هذا الكلام بظاهره منع لنفس المدعى وهي أنها أربعة وفي المثال رجوع الى الدليل وهو الاستقراء اذ التعويل في بيان هذا الحصر عندهم عليه كما يقال العنصر ا ما خفيف أو ثقل وكل منهما ما على الاطلاق أو على الاضافة أو يقال لا بد في تركيب المستزجات من لطيف واللطيف ما بحيث يحرق ما يلاقيه وهو النار ولا هو الهواء والكثيف ما سيال وهو الماء ولا هو الأرض

الارض والماء والهواء لما مر) من افتقار الكائنات الى رطب ويابس (والنار للحرارة المديرة)  
وقد وقع في كلام الآمدى الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف وفي كلام بعضهم  
أن الثلاثة هي ما عدا النار (وقيل) أصول المركبات ليست أربعة أو مادونها على ما مر بل هي  
(أجسام) وفي كلام الآمدى جواهر (صلبة غير متجزئة لا نهاية لها) وقيل أصول  
المركبات هي (السطوح) لان التركيب انما يكون بالتلاق والتماس وأول ما يكون ذلك  
بين السطوح المستقيمة (ولا يكنى) في اثبات كون العناصر أربعة (ابطال بعضها) أى  
بعض هذه الاقوال الخمسة المتنافية له (بالحجة بل لا بد) في اثباته (من ابطال الجميع وهو مما  
لا سييل اليه سلمنا) بطلان هذه الاقوال باسرها (لكن) ليس يلزم من ذلك كونها أربعة  
اذ لقائل أن يقول (لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة فيكون الاختلاف) حينئذ فيما بينها  
لا في الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل (في الصفات للفاعل المختار سلمنا انها أربعة)  
لكن لا نسلم ما ذكر من أحوالها بل نقول (فلم لا يجوز أن تكون) كلها (خفيفة طالبة للمحيط  
أو) تكون كلها (ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت) في الاحياز (لتفاوتها في  
الثقل والخفة) فلا نقل أسبق الى المركز من الثقل الطالب له أيضا والاخف أسبق الى  
المحيط من الخفيف الذى يطلبه ألا ترى أن الاجسام الارضية المتشاكفة في أصل الثقل تفاوت  
أحوالها بتفاوتها في مراتبها فبعضها يرسب في الماء الى تحت وبعضها يفوص فيه ولا يرسب  
وبعضها يطفو عليه (ثم) نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة (لم يبق دليل على وجود كرة  
النار عند المحيط) كما زعمتم (وانما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام) الى النار (كما  
عند البراد والاحراق) لا يقال الشبه دالة على وجودها لانا نقول جاز أن يكون هناك  
هواء حار يقتضى استحالة الادخنة المرتفعة الى النار فلا يثبت وجود كرتها (وان سلم) وجود

( **قوله** فلم لا يجوز أن تكون ) اختلافها في الميل الصاعد والهابط يدل على ان كلها ليست خفيفة ولا ثقيلة أى  
يسجد به ظاهر سطحه على سطحه بنسبة واحدة وذلك لانها لو كانت فيما بينهما كان الطلوع على الجميع  
والغروب عنه دفعة ولو كانت مقعرة لانعكس الامر في الارتفاع والانخفاض

( **قوله** لم قلتم أن الاجسام ليست متجانسة ) مع تركها من أجزاء فردة متجانسة ويكون الاختلاف فيما بينهما لا في  
الصفة المقومة والطبائع الجوهرية حتى تكون متخالفة بالماهية بل في الصفات اذ للفاعل المختار أن يخص البعض  
بصفة والبعض الآخر بصفة أخرى ( **قوله** لتفاوتها في الثقل والخفة ) يعنى أن التفاوت في احيازها انما هو لتفاوتها  
في الثقل والخفة لا لاختلافها في الصور النوعية وان كان لها صور نوعية كما زعموا

كرة النار ( فما الدليل على أن البسيط منها يصعب تشككه ) حتى تثبت يبوسة النار ( وهل إلى ذلك طريق إلا التجربة وكيف ) تتصور ( التجربة فيها ) أما ( افناؤها الرطوبات ) عن الأجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه ( افناء الاجزاء المائية ) التي هي رطوبة بمعنى البلة ( ولادليل فيه على اليبوسة ) الطبيعية ( فان الهواء أيضاً يعمل ذلك ) الافناء مع انه رطب الجوهر ( فان قلت ذلك ) أي افناء الهواء للرطوبات عن الأجسام انما هو ( لما فيه من أجزاء نارية فلنا فيجب أن لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك ) اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه ينفى الرطوبة ويجفف الثوب المبلول ( وبالجملة فلا يمكن القطع به ) أي بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المبنى في ذاته لانه موجود بدونها كما في الهواء ( وعليكم الدليل ) ( الموجب للقطع به ) ( وكيف ) يقطع به ( وشعاع الشمس يفعل ذلك مع أنه لا يوصف ) في نفسه ( بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نسلم أن الهواء حار ) بل هو بارد بطبعه ( وانما يستفاد الحر من أشعة الشمس ) المنعكسة اليه من الارض ( فلذلك كلما كان ) الهواء ( أرفع ) وأبعد عن الارض ( كان أقل حرارة ) اضعف الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر برده ( حتى يصير زمهريراً ) في غايه البرودة ( فلم قلتم أن ذلك ) البرد الشديد في الهواء ( ليس له بالطبع ) بل لمخالطة الاجزاء الرشيّة المائية التي عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها أثر الانعكاس ( ولا نسلم ) أيضاً ( أنه رطب فانكم اتفقتم على أن مخالطة الرطب باليابس تفيده استمساكاً ) عن التشتت ( والهواء ليس كذلك ) فان الاجزاء الترابية لا تستمسك بمخالطته ( ثم لا نسلم أن طبيعة الماء الجود ولو كان كذلك ) كان باطن الماء بالانجماد أخرى من ظاهره فظاهره ( عند العاقل ) أن جوده يبرد الهواء

( حسن جلي )

( **قوله** التي هي الرطوبة بمعنى البلة ) قدمر قبيل مباحث الاعتقاد أن الرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة وهي سهولة الألتصاق والانفصال والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب فلهواء يعني رطوبة الثوب التي هي البلة لا رطوبة الماء تدبر ( **قوله** لا يوصف في نفسه بحراخ ) وانما قيده بقوله في نفسه لان الكلام في الرطوبة واليبوسة الطبيعيةين كما لا يخفى ( **قوله** لو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد أخرى ) فانه لو كان طبيعة الماء الجود يترجم انجماد اعماق الغدران العظيمة لاسيما في الشتاء يكون منجمدا في كثير من المواضع فيترجم أن يكون باطنها منجمدا بالطريق الأولى اللهم الا أن يقال عدم انجماد باطنها انما هو لعارض لكن نحن في صدد المنع وما ذكرناه ههنا سندا للمنع

المجاورة (فالبارد بالطبع) هو (الهواء) اما (الماء) فانه بطبعه (لابارد ولا حار) وكيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجود مع القول برطوبته فان قلتم (لا منافاة بين القولين) (لانه سهل التشكل) في نفسه (اذ يكفي في ذوبانه) الذي تظهر معه السهولة (أدنى سبب) من الحرارة فثب هذا الجود لا ينافي الرطوبة الجوهرية (قلنا) هذا باطل قطعا اذ مع الجود الذي هو مقتضى طبعه لا سهولة له وذوبانه المستلزم لها مستندا إلى أمر خارج ولئن نزلنا عن هذا المقام قلنا (فلم قلتم أن سائر العناصر) كالارض (ليس كذلك) أي قابلا للذوبان بأدنى سبب من الاسباب (غاية ما في الباب أن تلك الاسباب لما قل وقوعها أو لم تقع) أصلا (لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم) وحينئذ جاز أن تكون الارض رطبة (المقصود الثاني) زعموا أن الارض كرية اما في الطول (أي فيما بين المشرق والمغرب (فلأن البلاد) المتوافقة في العرض أو التي لا عرض لها (كلما كانت أقرب إلى الغرب كان طلوع الشمس) وسائر الكواكب (عليها متأخرا بنسبة واحدة) وكذا الحال في الغروب (ولا يعقل ذلك) التأخر في الطلوع والغروب بتلك النسبة (الا في الكرة وانما قلنا بذلك) التأخر (لأننا لما رصدنا خسوفاً بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد شرقية مثلاً آخر الليل و) وجدناه (في بلاد غربية عنها) أي عن البلاد الاولى (بمسافة معينة هي ألف ميل (قبله) أي قبل آخر الليل (بساعة و) وجدناه (في بلاد) أخرى (غربية عنها) أي عن البلاد الثانية (بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة) والحاصل انه يوجد في هذه البلاد الاخرى قبل آخر الليل بساعتين (وعلى هذا) القياس (فعلنا ان طلوعها) أي طلوع الشمس (على الغربية متأخر) بنسبة واحدة لان الخسوف

(حسن جلي)

(قول) فان البلاد المتوافقة في العرض (أي عرض تلك البلاد عن خط الاستواء وخط الاستواء هي الدائرة العظيمة على السطح المحيط للارض وهي الدائرة الكائنة في سطح معدل النهار على ما سيحكي ان شاء الله تعالى (قول) فعلمنا أن طلوعها على الغربية متأخر) لقائل أن يقول ان وجود الخسوف في البلاد الشرقية في آخر الليل ووجودها في البلاد الغربية قبل آخر الليل بساعة أو بساعتين لا يدل على تأخر طلوع الشمس على البلاد الغربية لما يجوز أن يكون حيولة الارض في البلاد الغربية مستندة إلى حركة القمر لكونها أسرع من حركة الشمس فتظهر الحيولة في الغربية قبل الحيولة في الشرقية بساعة أو بساعتين ولا شك أن الظل النائي من الارض يتبدل نسبه بحركة القمر فالأولى بيان كرية الأرض أن يستدل بوجود الخسوف في البلاد الغربية قبل



المعين كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين (وأما في العرض) أى فيما بين الشمال والجنوب (فلان السالك في الشمال كلما أوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه) بحسب ارتفاعه فيه على نسبة واحدة (حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية) التي كانت مخفية عنه (وتخفى عنه) الكواكب (الجنوبية) التي كانت ظاهرة عليه (والسالك) الواغل (في الجنوب بالعكس من ذلك وأما فيما بينهما) أى بين الطول والعرض (فلتركب الامرين) فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما (وأورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فاجابوا) عنه (بأنه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في أصل الكرية) الحسية المألوفة بما ذكر (فان أعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها الخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع) والصحيح كما مر أن يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الى آخره أو يحذف لفظ الخمس (والاعتراض) على هذا الجواب أن يقال (هب ان ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء) اذ لا يتأتى فيه ذلك (فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقي كذلك لانها طبيعة واحدة فلنا فالمرجع) حينئذ (الى البساطة واقتضاء الكرة) الحقيقية (و) لا شك أنه (يمنعها التضاريس وان لم تظهر) تلك التضاريس (قوله أو يحذف الخ) فان اعظم جبل نسبته الى الأرض نسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع كما بين ذلك في محله

وجوده في البلاد الشرقية بنسبة واحدة فانه لو لم تكن الارض كرية لم تكن النسبة هناك مطردة فتأمل (قوله وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال) لكن المناسب ههنا أن يتأخر عليه الطلوع بمقدار قربه من المغرب (قوله وحال السالك في السمتين المقابلين لهما) أى وقس على هذا حال السالك فيما بين المشرق والمغرب وحال السالك فيما بين المغرب والجنوب (قوله والصحيح كما مر أن يقال) أى الصحيح أن يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ نسبته الى قطر الارض الخمس سبع عرض شعيرة الخ وقوله النصف بالنصف على أنه مفعول مطلق أى يرتفع ارتفاع نصف فرسخ وقدم تمام الكلام في مقدمة الفصل الثانى الذى نحن بصدده (قوله يمنعها) أى يمنع البساطة التضاريس بمعنى أننا لنسلم بصاطتها وان لم تكن فيها تضاريس وان لم تكن تلك التضاريس ظاهرة للحس بسبب كونها في غاية الصغر

(للحس) بسبب كونها في غاية الصغر واعلم أن أرباب التعاليم يكتفون بالكبرية الحسية في السطح الظاهر من الأرض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة (المقصد الثالث) قالوا (والماء) أيضاً (كروي لوجوه) ثلاثة (الاول أن السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل أسفله) يعني أنه يظهر عليه رأس الجبل أولاً ثم ما يليه شيئاً فشيئاً الى أسفله كأنه يطلع من الماء متدرجاً على نسبة واحدة (وما هو الا لستر تقيب الماء) على هيئة حدة الاستدارة (له) عن الرؤبة (لا يقال الماء شفاف) لا لون له (فلا يستره) كالهواء (لانا نقول ذلك) الذي ذكرتموه انما هو (في الماء البسيط) الصرف (وهذا) الماء السائر (بخالطه) أجزاء من الأرضية ولذلك ملوحتة (فله لون ماء كسائر المياه المرئية لنا) الوجه (الثاني) الماء المرمى الى فوق يعود كريا) وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جداً فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على أن طبيعته تقتضي الكبرية وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة حقيقة والحس لا يمتد عليه في مثله (و) بين أيضاً (أن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء) اياه من جوانبه (أو بدحرجة في الطريق أو بسبب آخر) لا نعلمه (ثم انهم) أي المتمسكين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون (يزعمون أن الماء إنما كان فهو قطعة من كرة الماء مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنوا حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا) المبني عليه (لا يقطعه) أي لا يفيد الفرع الذي بنوه عليه لجواز أن يكون هناك مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضي طبعه الذي هو الاستدارة \* الوجه (الثالث) مثل ما تقدم في الأرض من) تقدم (طلوع الكواكب وظهور القطب) وارتفاعه (و) ظهور (الكواكب) واختفائه (المقصد الرابع) الأرض في وسط الكل

(قوله في السطح الظاهر من الأرض والماء) انما يتم ذلك لو كان الستر واقعاً في كل الأرض والماء في شرح التذكرة المحضرى اذا الدلة المذكرة كورة لما دلت على استدارة القدر المكشوف من الأرض حدس ان الباقي كذلك (قوله على نسبة واحدة) يثبت تعذب ظاهره بنسبة واحدة (قوله ولذلك يختلف الخ) وذلك لان دائرة الارتفاع تمر بطرفي هذين الخطين لانها تارة برأس الشخص وعدم المحاذيين تغطي الانف وبمركزى العالم والكواكب فيصير الناظر والمركزان معاً في سطح هذه الدائرة فيكون ذلك الخطان أيضاً في سطحها فاذا أخر جالى سطح الفلك الاعلى قطعتا محيط دائرة الارتفاع فينحصر بينهما قوس منها

(قوله تقيب) يقال يثبت مقبب أى جعل فوقه قبة

أى مركز حجمها منطبق على مركز العالم (لان الكواكب في جميع الجهات) والجواب من الارض ( ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا أنه ) أي الثقل المطلق الذي هو الارض ( في الوسط لكان في بعض الجوانب أقرب ) الى السماء ( فتري ) الكواكب هناك ( أكبر وفي بعض الجوانب أبعد ) منها ( فتري ) الكواكب فيه ( أصغر ونقول ) نحن في رد ما ذكره ( لم لا يجوز أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب ) بفتح الجيم ( له ) أي لذلك القدر ( محسوسا ) وهو أي قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب ( مقدار غير قليل في نفسه ) بل هو كثير ( المقصد الخامس ) ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس ( فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب ( و ) الخط ( الخارج من الباصرة ) التي هي في حكم سطح الارض ) وان كانا يتقاطعان ) على تلك النقطة ( ضرورة بزاوية حادة ) من جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية أخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر ( لكنهما موقعهما لا يتفاوت في الحس ) كأن أحدهما انطبق على الآخر وصار موقعهما واحدا ( ولذلك ) أي ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك ( كان الظاهر والحق من الفلك متساويين ) وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بظاهر الارض في حكم دائرتين متطابقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما ( يدل على ذلك ) التساوي ( طلوع كل جزء مع غروب نظيره لاقبل ) حتي يكون الظاهر أكبر

( حسن جلى )

( **قوله** أى مركز حجمها منطبق على مركز العالم ) قيل انه مخالف لما ذكره في المقصد الاول من أن الارض تقتضى أن تكون مركز ثقلها منطبقا على مركز العالم والحق هو هذا المذكور في المقصد الاول لا يخفى عليك أن ثقل الأرض كيفية سارية في حجم الارض كلها فاذا فرضنا أن نقطة كانت مركزا لحجم الارض كانت تلك النقطة أيضا مركزا لثقلها وأما اذا فرضنا أمر اعراضا يكون بحيث قد أخرج الارض عن مركزها الاصلى فذلك العارض أيضا يكون بحيث قد أخرج ثقلها عن مركزها الاصلى نعم يمكن أن يكون بعض أطراف الارض أثقل من البعض الآخر مع تساويها في المقدار والحجم لكن الكلام في الأرض البسيطة فتأمل ( **قوله** يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره الخ ) مثلا اذا كان كوكب في سمت الأوج وكان كوكب آخر مقابله في سمت الخبيض كان طلوع الكوكب الأول مع غروب الكوكب الثانى وكان أيضا غروب

(ولا بعد) حتى يكون الخفي أكبر (وهذا) الذي ذكرناه انما هو (بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فلارض) بل لنصف قطرها (عنده قدر محسوس ولذلك يختلف) في الحس (موضع الخطين المذكورين) في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى (فيكون الموضع الحقيقي للقمر) في تلك الدائرة (وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الارض ماراً بمركز القمر (غير الموضع المرئي) له فيها (وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من الباصرة ماراً بمركزه وانما اختلف الموضعان في الحس (لاجل التقاطع المذكور) وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة في الحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية (وذلك الاختلاف) في دائرة الارتفاع (بحسب زاوية التقاطع) فكلما كانت الزاوية أكبر كان الاختلاف بين الموضعين أكثر وكلما كانت أصغر كان أقل (وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك أن الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة) منتهاه (أقرب الى الافق دائماً فوضعه الحقيقي فوق المرئي أبداً) فلو فرض أن القمر على سمت الرأس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حينئذ واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي أبعد عن الافق وأقرب الى سمت

(حسن جلي)

الكوكب الاول مع طلوع الكوكب الثاني لا قبل ولا بعد وكذا طلوع الجزء الاول من الجمل مثلاً يكون مع غروب الجزء الاول مع الميزان لا قبل ولا بعد هذا الحكم بالنسبة الى الافق الحسى ظاهر معلوم بالمشاهدة وأما بالنسبة الى الافق الحقيقي فبالطريق الاولى فان قيل لو كان الظاهر والخفي من الفلك متساويين وذلك التساوى يلزم تساوى الليل والنهار في الصيف والشتاء وليس كذلك قلنا ممنوع بل اللازم من ذلك هو أن يكون طلوع الشمس مع غروب الجزء الذي يقابله وأن يكون غروبها مع طلوعه لا قبل ولا بعد وأما كون النهار أطول من الليل أو بالعكس فرجعه الى صعود الشمس على الأوج والى هبوطها الى الخفيض وأما تساوى الليل والنهار في خط الاستواء في جميع السنة أو تساويهما في غير خط الاستواء حين ماحات الشمس في إحدى الاعتدالين فذلك أيضاً لعدم القدر المحسوس للأرض بالنسبة الى سائر الافلاك العالية فلذلك كان الافق الحقيقي والافق الحس هناك في حكم دائرتين متطابقتين ومتحدتين (قوله عند قدر محسوس) فعلى هذا يكون النصف الظاهر من فلك القمر أقل من النصف الحقيقي منه فلا يلزم أن يكون طلوع كل جزء مع غروب نظيره من فلك القمر أقل من النصف الحقيقي فلا يلزم أن يكون طلوع كل جزء مع غروب نظيره بل يكون طلوعه بعد غروب نظيره (قوله فالخط الخارج من الباصرة الخ) يعنى أن الخط الخارج من الباصرة كان مبدؤه فوق مبدأ الخط الخارج من مركز العالم فيكون منتهى الخط الخارج عن الباصرة أقرب الى الافق دائماً وقوله فوق المرئي أى فوق الموضع المرئي

الرأس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد يقتضى اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين فهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلف القوسان الواقعان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما ختلاف العرضين الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين متعديتان حينئذ فتتحد النقطتان على فلك البروج ويكون حينئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما أشار اليه بقوله (فاذا اعتبر) أى القمر

(قوله قد يقتضى الخ) أى يقتضى اقتضاء جزئيا ان يكون موضعا الكواكب في الطول والعرض الحقيقيان أى المقيسان الى مركز العالم مخالفين لموضعهما المرئيين المقيسان الى سطح الأرض الذى هو موضع الابصار (قوله واذا كان الكوكب الخ) أى على توسع المطالع كانت هذه الدائرة التى من دوائر العرض دائرة ارتفاع الكوكب حينئذ فلا يكون له اختلاف الطول لان القطعتين اللتين هما موضعا في الطول يتحدان على فلك البروج وذلك ان العرضين المارين بطرفي الخطين المذكورين منطبقتان حينئذ على دائرة ارتفاع الكوكب التى هى دائرة الرؤية فتقطعان منطقة البروج على نقطة هى موضع الكوكب في الطول

(قوله فانا اذا فرضنا دائرتي عرض) قد عرفت أن دائرة العرض هى دائرة مارة بقطبي مركز القمر الملامح لا يخفى ان بيان الاختلاف في الطول لا يحتاج الى اعتبار دائرتي عرض وانما الذى يحتاج الى اعتبارهما معا هو بيان الاختلاف في العرض وقوله فهما أى طرفا الخطين المذكورين وقوله اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج حينئذ تكون دائرة الارتفاع منطبقة على منطقة البروج وقوله كان ما بينهما أى بين النقطتين المذكورتين أو بين طرفي الخطين المذكورين أو بين الدائرتين المذكورتين والمآل واحد بمعنى انه حينئذ كان بينهما اختلاف في الطولين فقط ولم يوجد هناك عرض أصلا فضلا عن أن يوجد هناك اختلاف في العرضين وقوله الواقعتان يعنى ان ههنا اختلافين معا هما اختلاف الطولين واختلاف العرضين لكن مقدار التفاضل بين الدائرتين هو اختلاف العرضين دون اختلاف الطولين وتوضيح المقام ههنا ان الطول الحقيقي والطول المرئي هما قوسان من منطقة البروج مع الاق في المغرب ومنتهى الطول الحقيقي هو الموضع الحقيقي ومنتهى الطول المرئي هو الموضع المرئي وان العرض الحقيقي والمرئي هما قوسان من دائرتي العرض مبدؤهما أقرب جزء من أجزاء منطقة البروج ومنتهى العرض الحقيقي هو الموضع الحقيقي ومنتهى العرض المرئي هو الموضع المرئي وقوله على وسط سماء الرؤية وهى الدائرة المارة بقطبي الافق وبقطبي المنطقة كما عرفت وقوله لأن الدائرتين متعديتان حينئذ يعنى ان دائرتي العرض متعديتان وكذا دائرة ارتفاع القمر متحدة معهما فهنا كانت أربع دوائر متحدة بعضها ببعض وهى الدوائر المذكورة آنفا وقوله فتتحد النقطتان على فلك البروج أى لا يكون حينئذ على منطقة البروج نقطتان من دائرتي العرض بحيث يكون لكل واحدة منهما

( نازلا ) والصواب أن يقال صاعداً بأن يكون في الربع الشرقى من وسط سماء الرؤية ( كان )  
الطول ( المرئى زائداً على ما ينزل ) والصحيح أن يقال على الحقيقي ( بذلك القدر ) من فلك  
البروج الذى يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه ( فيزداد ) ذلك  
القدر ( على ) الطول ( الحقيقي فيكون ) الحاصل بالزيادة الطول ( المرئى أو ينتقص ) ذلك  
القدر ( من ) الطول ( المرئى فيكون ) الباقي بعد نقصان الطول ( الحقيقي وإذا اعتبر صاعداً )  
بل نازلاً بأن يكون القمر في الربع الغربى من وسط سماء الرؤية ( كان الامر بالعكس ) مما  
ذكر أى يزداد ذلك القدر على المرئى ليحصل الحقيقي أو ينقص من الحقيقي ليحصل المرئى  
والسبب فى الزيادة والنقصان على الوجه المذكور فى كل واحد من الاصل والعكس هو أن  
الموضع المرئى أقرب الى الافق دائماً مع أن توالى البروج من المغرب الى المشرق ( وليس  
شيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر ) فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف  
أصلاً ( وربما يستخرج بالحساب شئ يسير غير ) محسوس من اختلاف المنظر ( للشمس )  
وأما السفليتان فقد مر أنه لم يعلم حالهما فى اختلاف المنظر ( المقصد الثالث ) الأرض ساكنة  
وقيل صاعدة وقيل هاوية ( أى متحركة ) الى أسفل أبداً فلا تزال ( الأرض ) تنزل فى خلاء  
غير متناه لما فى طبعها من الاعتماد ) والنقل ( الهابط ويبطله بيان تناهى الابعاد ) التى يتصور

( قول الأرض ساكنة ) القائلون بسكونها منهم من جعلها غير متناهية من جهة العقل فليس لها محيط فينزل ومنهم  
من قال بتناهيها هم فرقتان فرقة زعموا أن ليس شكلهما الكرة ففهم من قال ان حدة الأرض وسطحها أسفل  
وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شأن الثقل اذا انبسط ان يتدعم على الماء والهواء مثل الرصاصة

وضع مخصوص فلم يتصور هناك طول أصلاً بخلاف ما اذا لم يكن الكوكب على وسط السماء كما ذكره ( قول  
والصواب أن يقال صاعداً ) ولعل المصنف نظر الى الحركة الذاتية لحامل تدوير القمر فان هذه الحركة الذاتية  
لما كانت على التوالى لزم أن يكون القمر بهذه الحركة نازلاً فى الطرف الشرقى وصاعداً فى الطرف الغربى  
وقوله فيكون الحاصل أى فيكون المجموع الحاصل من الطول الحقيقي ومن الزيادة الطول المرئى ( قول ويبطله  
بيان تناهى الابعاد ) وهو انما يبطله على القول بقدم الأرض وأما على القول بحدوثها فلم يلزم عدم تناهى  
الابعاد وان فرض انها تنزل فى خلاء غير متناهية اذ يكون حينئذ ما بين المبدأ والمنتهى متناهياداً بما وقوله وأيضاً  
لو كانت هابطة الخ ولعلمهم كانوا يزعمون ان الافلاك هادية أيضاً بقدر هوى الأرض فلم يلزم أن تصغر أجرام  
الكواكب فى كل يوم حسناً ثم أن هذه المنوع انما إذا كان المدعى نظرياً والحق ان كون الأرض ساكنة  
ضرورى معلوم بالمشاهدة فاذا كرهنا البيان انما هو لمجرد التنبيه وكلام الخصم هنا كلام فى مقابلة الضرورة  
فلا يعتد به وقوله لجواز أن يشايعها الهواء فهو أيضاً باطل بالمشاهدة كما لا يخفى على المصنف

حركة الجسم فيها ( سيما عند من يبطل الخلاء ) وأيضا لو كانت هابطة لوجب أن تصغر  
أجرام الكواكب في كل يوم حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لكانا كل يوم أقرب الى الفلك  
فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤبة (وقيل انها تدور) متحركة (على) مركز (نفسها  
من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية) التي أعتقدها الجمهور (والحركة اليومية لا توجد)  
على هذا التقدير (وانما تخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك) بالقياس اليها  
(دون أجزاء الارض) اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت  
من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مخفية عنا بحدة الارض  
وخفي عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا (فيظن) لذلك (ان الارض  
ساكنة) في مكانها (والمتحرك هو الفلك) فيكون حينئذ متحركا من المشرق الى المغرب  
(بل ليس ثمة فلك أطلس) حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي (وذلك كراكب  
السفينة) فانه (يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع أجزائها منهو) يرى  
(الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن) في مكانه أي ليس  
متحركا أصلا لا بالذات ولا بالعرض (وكذلك يرى القمر سائرا الى النجم حين يسير النجم  
اليه) كذا يرى (غيره) متحركا مع سكونه أو ساكنا مع حركته (من أمور قدمناها في  
غلط الحس وأبطلوا ذلك) أي تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل (بوجوه) ثلاثة  
(الاول أن الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلة دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمى  
الى جهة حركة الارض) وهي الشرق (أن لا يسبق موضعه الذي رمى منه بل تسبقه الارض)  
وذلك لان الارض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة ألف ميل وفي عشر ساعة مائة  
ميل ولا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها  
عن الارض (و) ينبغي للسهم (اذا رمى الى خلاف) جهة (حركتها أن يمر) عن الموضع الذي  
رمى منه ويتجاوز (بقدر حركته وحركة الارض جميعا) واللازم باطل لا استواء المسافة

( حسن جلبي )

اذ بسطت طفت على الماء وان جمعت رست ومنهم من قال ان حدة الارض اسفل ووسطها فوق وهو الذي بينا  
وفرقة قال بكر ويتألفهم من جمل سكونها بسبب جذب الفلك لها من جميع الجوانب ومنهم من زعم ان وقع الفلك  
بحركة من كل الجوانب والقائلون بحركتها منهم من قال بحركتها المستديرة فهذه هي الوجوه الفاسدة في سكونها  
وحركتها والحق انها ساكنة لكونها حاصلة في حيزها الطبيعي

التي يقطعها السهم ( من الجانبين بالتجربة ) الوجه ( الثاني الحجة يري الى فوق فيعود الى موضعه )  
الذي رمى منه ( راجعاً بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان ) الحجة  
( ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك الزمان ) الذي وقع فيه حركة  
الحجر صاعداً وهابطاً ( والوجهان ضعيفان لجواز أن يشايعها الهواء ) المتصل بهامع ما يتصل به من  
السهم والحجر وغيرهما ( في الحركة كما يقولون بمشاهدة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك ) فان  
السهم حينئذ يتحرك بحركة الارض تبعاً للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمى منه  
في الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز  
موضعه الذي رمى منه بل ينزل راجعاً اليه ( وعمدتهما في بيان ذلك ) وهو الوجه الثالث ( ان  
الارض فيها مبدأ ميل مستقيم ) بالطبع ( فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير ) فلا تكون متحركة  
على الاستدارة حركة طبيعية ( والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهو ) أي وجوده  
فيها ( مبنى على أن ما لا ميل له ) أصلاً ( لا يتحرك قسراً ) والا كانت الحركة مع المائق الطبيعي  
كهي لا معه ( وقد عرفت ضعفه في مباحث الخلاء كما أشير اليه في مباحث الميل ) ثم لا نسلم  
تنافيها ( أي تنافي الميلين حتى يلزم المنافا بين المبدأين ) لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدرجة  
( المقصد السابع ) ما يوازي من الارض معدل النهار ) أي الدائرة العظيمة على سطح الارض  
السكّانة في سطح معدل النهار الموازية لمحيطه ( يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل  
وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين ) على قوائمه لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات ( فيكون  
الليل والنهار ) هناك في جميع السنة سواء ( لتساوي قوسيهما الواقعة احدهما تحت الافق  
والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطء بواسطة  
الاجزاء الحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه ) وأما في غير ذلك الموضع ( الذي هو

( قوله ) مبدأ ميل مستقيم لما يشاهد من حركة أجزائها الى جهة السفلى والكل يشابه الجزء في الحقيقة

( قوله ) فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير لان مبدأ الميل المستقيم يقتضي الخروج عن الحيز مبدأ ميل  
المستدير يقتضي عدم الخروج ( قوله ) والاعتراض الخ ) مدفوع بما ذكرناه وقد مر تحقيقه في بحث الميل  
( الى هنا تحت حاشية العالم السيلكوتي والله الهادي الى الصواب واليه المرجع والمآب )

( قوله أي الدائرة ) تفسير لقوله ما يوازي الخ وقوله السكّانة وقوله الموازية هما صفتان للدائرة العظيمة وقوله لمحيطه  
أي للخط المستدير الذي هو محيط المعدل وقوله فيه أي في خط الاستواء وقوله لمروره أي لمروره والافق وقوله  
هناك أي في خط الاستواء وقوله قوسيهما أي قوسى الليل والنهار وقوله احدهما أي احدى القوسين المذكورين



تحت المعدل ( فيقطع ) الافق ( المعدل بنصفين ) لكن لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم تمر احدهما بقطب الاخرى ( فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في أحد الاعتدالين في أول الليل والنهار يتساوى الليل والنهار ويقطع ) الافق هناك ( سائر المدارات اليومية بنصفين ) أي بقسمين ( مختلفين أعظمهما ) أي أعظم القسمين هو الظاهر ( الذي ) يكون ( في جهة القطب الظاهر ) والخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي ( فالشمس في أي جانب كانت ) من جانبي الشمال والجنوب ( كان نهارهم ) أي نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس ( أطول من ليلهم وفي ) الجانب ( الآخر ) يكون الامر ( بالعكس ) فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين أطول واذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين أطول ( وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دوائية ) أي منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصباً لا يميل الى شمال أو جنوب ويسمى أفقه مستقيماً ( وتسامت الشمس رأس أهل البلاد التي هي عليه ) أي على خط الاستواء ( في السنة مرتين وهي ) أي المساومة مرتين ( عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان ) مبدأهما الاعتدالان ( وتكون غاية بدمه ) أي بعد رأسهم عن الشمس ( عند كونها على الانقلابين فلهم شياآن ) مبدأهما الانقلابان ( وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل ) منها ( شهر ونصف وكذلك ) الحال ( في المواضع الذي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين ) من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهي عند كونها في نقطتين من فلك البروج يساوي ميلهما في جهة البلد انحطاط المعدل من سمت رأسه وكذا فصولهم ثمانية

( **قوله** هناك أي في غير الموضع الذي تحت المعدل وقوله أي بقسمين وانما فسر النصفين بالقسمين تنبيهاً على أن في العبارة تسامحاً فان لفظ النصفين يدل على تساوى القسمين مع انه لا تساوى بين القسمين ههنا ولعل مراد المصنف ههنا أن الافق كان يقطع هناك مجموع المدارات اليومية نصفين جزأين مع ذلك يكون كل من النصفين منقسماً الى قسمين مختلفين أحدهما أعظم من الآخر وأعظم القسمين الظاهرين في جهتي القطبين هو الظاهر الذي يكون في جهة القطب الظاهر وأعظم القسمين الخفيين في جهتي القطبين أيضاً الخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي ثم ان المراد بالقطب الظاهر والخفي ههنا هو قطب معدل النهار وقوله كان ليل الجنوبيين أطول لانه حينئذ يكون القسم الخفي هناك أعظم من القسم الظاهر وقوله كان ليل الشماليين أطول حينئذ لانه يكون القسم الخفي هناك أعظم من القسم الظاهر ( **قوله** من الجانبين ) أي جانبي المعدل وهما الشمال والجنوب وقوله وهي أي المساومة مرتين عند كونها أي كون الشمس في نقطتين احدهما في الجنوب والأخرى في الشمال وقوله ميلهما أي ميل النقطتين عن المعدل وقوله انحطاط بالنصب على انه مفعول يساوى وقوله عن سمت رأسه

( الا ان الفصول لا تكون متساوية ) في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من أحد الانقلابين فتكونان في حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم ( وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رؤسهم ) في السنة ( مرة واحدة ) وتكون فصولهم أربعة متساوية ( وفيما جاوز ذلك لا تسامت رؤسهم بل تقرب منها ) في أحد الانقلابين ( وتبعد ) عنها في الآخر وفصولهم تلك الاربعة ( وفي المواضع الذي المدار الصيفي ابدى الظهور فيها لا تقرب الشمس ) هناك ( دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهي ) أي هذه الدورة ( حيث ما تكون الشمس في الانقلاب الصيفي ) ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع أيضا يكون المدار الشتوي ابدى الخفاء فلا تطلع الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار مواضع أخرى كما ذكره بقوله ( وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها دورة ) واحدة ( فيكون الليل حينئذ ) اربعا وعشرين ساعة ( على ان المدار الابدى الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لا يخلو عن دكاكة ( وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان ) قطبها ( على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الافق اذ يتخذ ) حينئذ ( قطبها وقطب الافق ) وهما عظمتان على كرة واحدة فاذا مال القطب ) أي قطب البروج بمركة الكحل ( الى الانحطاط ) نحو الغرب ( ارتفع ) عن الافق ( نصف المنطقة الشرق وانحط ) عنه ( النصف الغربي دفعة ) واحدة اذ

متعلق بالخطاط ( **قول** الا أن الفصول لا تكون متساوية ) أي اذا كان المسكن الموضع الذي يكون بين خط الاستواء وبين مدار أحد الانقلابين فاذا كانت الشمس في جانب الانقلاب الاقرب الى سمت الرأس يكون فصول ذلك الموضع أقل مدة كان يكون كل فصل شهرا مثلا واذا كانت الشمس في جانب الانقلاب الابعد من سمت الرأس يكون فصول ذلك الموضع أكثر مدة كان يكون كل فصل شهرين ( **قول** ويطول صيفهم ) وذلك لانه اذا كانت النقطتان قريبتين جدا من أحد الانقلابين كان الصيف هناك يبتدىء من النقطة التي هي في سمت الرأس ويستمر حتى يصل الشمس الى ذلك الاحد من انقلابين ثم يرجع منه حتى ينتهي الى الاعتدال الذي هو في ذلك الجانب أيضا ثم لا يذهب عليك ان هذا القدر الزائد في الصيف هو الذي كان مثله ناقصا من الربيع السابق الذي كان انتهاءه متصلا بابتداء هذا الصيف فتأمل ( **قول** فلا حاجة في ذلك الاعتبار موضع آخر الى قوله على أن المدار الخ ) يعني انه لو غير المصنف رحمه الله عبارته ههنا فقال وفي تلك المواضع التي تكون المدار الشتوي ابدى الخفاء فيها لا تطلع الشمس دون الخ لم يرد عليها هذان الاعتراضان اللذان ذكرناهما فتأمل

حال افتراق القطبين تتقاطع العظيمنتان على التناسف واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها أبدي الظهور والمدار الشتوي أبدي الخفاء هي بعينها المواضع التي يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها ( وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع المذكورة ولم تصل ( الي قطب العالم يكون قوس من المنطقة ) يتوسطها الانقلاب الصيفي ( أبدي الظهور ) لايفرب (وقوس) أخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوي ( أبدي الخفاء ) لايطاع ( وبينهما ) من الجانبين (قوسان) آخرين يتوسطهما الاعتدالان أحدهما ( وهي التي يتوسطها أول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتي يتوسطها أول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا ) تطلع مستقيمة وتغرب معوجة أي تطلع أوائل البروج قبل أو اخرها ( على الاستقامة ) وتغرب أو اخرها قبل أوائلها ( على الاعوجاج ) ( و ) القوس ( الاخرى بالعكس ) أي تطلع معوجة وتغرب مستقيمة ( وفي هذه المواضع الثلاثة ) لفظة الثلاثة اما زائدة أو أراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب ( تكون الحركة اليومية حائلية ) وتسمى آفاقها مائلة ( وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس ) وذلك موضعان معينان على وجه الارض ( ينطبق المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما وليكون محوره ) أي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه ( قائما على ) سطح ( الافق ) هناك ( تكون الحركة اليومية فيه رحوبة ويكون النصف من منطقة البروج ) وهو الواقع من المعدل في

( قوله تتقاطع العظيمنتان على التناسف ) أي تتقاطع لاعلى زوايا قائمة اذ لا يتصور ذلك ههنا وقوله واعلم الخ فيه تعريض على المصنف فان عبارته مشعرة بالتغاير بينهما مع انه لا تغاير بينهما أصلا ( قوله الذي تجاوز ) هذا بالزاي المعجمة أو بالراء المهملة المجاوزة أو المجاورة والمآل واحد لأن الموضعين الذين يكونا تحت قطبي المعدل ومنطقة البروج لم يكونا متباعدين غاية التباعد وقوله لم تصل أي ولم تصل تلك المواضع التي تجاوز هذه المواضع المذكورة الى قطب العالم فكانت هي بين وبين وحاصل الكلام ههنا ان منطقة البروج في المواضع التي تجاوز هذه المواضع هي المذكورة ولم تصل الى قطب العالم تنقسم هي على أربع قسمي بحيث يكون كل قوس نقطة من النقط الاربع التي هي الاعتدالان والانقلابان فالقوس التي يتوسطها الانقلاب الصيفي به لا تغيب أبدا بالنسبة الى تلك المواضع والقوس التي يتوسطها الانقلاب الشتوي لا تطلع أبدا بالنسبة الى تلك المواضع أيضا والقوسان اللتان يتوسطهما الاعتدالان تطلع احدهما مستقيمة وتغرب معوجة بالنسبة الى تلك المواضع أيضا وتكون القوس الأخرى بالعكس على ما فصله وقوله يتوسطها الانقلاب للقوس وقوله يتوسطها ماصفة للقوسين وقوله يتوسطها أول الميزان أي يتوسطها الاعتدال الخربني وقوله يتوسطها أول الحمل أي يتوسطها الاعتدال الربيعي ( قوله اما زائدة ) لأن المقصود ههنا هي المواضع المذكورة التي هي غير خط الاستواء وهي أكثر من الثلاثة على ما ذكره المصنف

جهة القطب الظاهر ( فوق الارض دائماً والنصف ) الآخر منها ( تحته دائماً ) ولا تكون هناك  
 للكواكب ولا شيء من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الشكل بل  
 بحركاتها الخاصة ( فيكون السنة كلها يوماً وليلة ) لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف  
 الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الاوج  
 والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالي أطول من الليل وتحت القطب الجنوبي اقصر ( الا  
 ان الشمس تدور ) بحركة الشكل ( في أربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق )  
 الذي هو المعدل ( الى أن تعود الى مثلها أي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة ) ( وتزداد ) الشمس  
 ( ارتفاعاً ) عن الافق ( في ثلاثة أشهر ) ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي ( و ) ( تزداد  
 ) ( انحطاطاً ) عن غاية الارتفاع نحو الافق ( في ثلاثة أشهر ) أخرى أيضاً ( حتى تغرب وتكون  
 تحت الارض ستة أشهر كذلك ) أي يزداد انحطاطها عن الافق في ثلاثة أشهر الى غاية  
 الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم ترتفع عنها في ثلاثة أشهر أخرى حتى تصل الى الافق \*  
 ( المقصد الثامن ) سبب الصبح كره البخار تشكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم  
 في آخر مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس من الافق في جانب الشرق ولم يبق من قوس  
 انحطاطها الا مقدار ثمانى عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار الكشيف  
 الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح  
 ( والشفق مثله ) لكنه عكسه في ان أوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا ما يابق بالكتاب  
 وأما تصويرهما على ما ينبغي فليطلب من موضع آخر ( والحرمة التي توجد في أول الشفق

( قول فليطلب من مواضع آخر ) اعلم أنه اذا كانت الشمس على نصف النهار من تحت كان مخروط ظل الارض  
 حينئذ قائماً على سطح الارض في نصف النهار من فوق ولم يكن ذلك المخروط مائلاً الى جانب أصلاً ثم اذا قربت  
 الشمس الى الافق الشرقي من تحت مال ذلك المخروط الى جهة المغرب من فوق فيكون المرئ أولاً من الشعاع  
 المحيط بذلك المخروط ما هو أقرب الى البصر ولا شك أن الأقرب الى البصر من جوانب المخروط وهو الجانب  
 الذي يلي الشمس وهو الجانب الشرقي في الصبح فان جانب الغرب في غاية البعد عن البصر حينئذ ثم ان الجانب  
 المرئ الى قرب الذي يلي الشمس لا تكون أولاً متصلاً بالافق اذ لم يكن النور أولاً منبسطاً على وجه الارض ولم  
 تكن الخطوط الشعاعية البصرية نافذة الى منتهى الافق فاذا يكون أول ما يرى من نور الشمس هو ما يرى  
 فوق الافق بخط مستقيم ناش من الشمس وحينئذ يكون ما يقرب من الافق مظلماً بعد فذلك يسمى ذلك النور  
 بالصبح الاول وبالصبح الكاذب أيضاً ثم اذا قربت الشمس جداً انبسط النور فصار الافق مستثيراً وصبيرالصبح  
 صادقاً وقس على هذا حال الشفق لكنه يكون بعكس الصبح فتأمل \* واعلم أنه قد علم بالتجربة ان انحطاط الشمس

وآخر الصبح) انما هي (اشكائف الابخرة في الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها) أى تلك الزيادة في غلظ الابخرة (بقدر ربع دور الارض) كما يظهر بالتخيل الصادق (وتنقص) تلك الزيادة (في غيرها) أي غير دائرة الافق شيئاً فشيئاً (حتى يكون) تكاثف الابخرة (بقدر غلظ البخار) كما بالنسبة الى سمت الرأس (وقد ذكر انه اعتبرها) أي كرة البخار (المهندسون فوجدوها) أي غلظها (سبعة عشر فرسخاً) أو سبعة عشر (المقصد التاسع) في الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لابتداء لها) مستندة الى الاتصالات الفلكية التي لا تنتهي (فسال الماء بالطبع الى الوهاد) والمواضع الفائرة (فانكشفت) عن الماء (التلال) والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط البحر (معاشاً للنبات والحيوان) الذي لا يمكن أن يمش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء أن يكون مغموراً فيه كسائر أجزائها (ولم يذكر له سبب الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك) الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء (وهذا) الذي ذكره (رجوع الى القادر المختار) واسناد الفعل الى مجرد مشيئته (فان اختصاص جزء من البسيط) الذي هو الارض (باستعداد دون جزء) آخر منه (مع استواء نسبة المعدات اليها) أي الى أجزائه (مما لا سبيل للعقل اليه) في معرفة سببه (واذ كان) الشأن (كذلك) وهو انه لا بد في الآخرة من الرجوع الى استناد الاشياء اليه (فن طرح هذه المؤنات) التي تكلفوها

من الارض عند أول طلوع الصبح وأخر غروب الشفق يكون ثمانية عشر جزءاً من أجزاء البروج كما ذكر في موضعه وقوله بقدر ربع دور الأرض وهو من الناظر الى الافق الشرقي في الصبح ومن الناظر الى الافق الغربي في الشفق فيكون مجموعهما بقدر نصف دور الارض ولا شك أن الابخرة التي كانت في جانب المشرق أو في جانب المغرب ترى أكثر وأطول من الابخرة التي كانت في جانب المشرق أو في جانب المغرب ترى أكثر وأطول من الابخرة التي كانت في سمت الرأس أو قريبة منه كما يشهده الاحساس والتخيل الصادق

( قوله ) (بالاستنشاق الهواء) يقال استنشقت الماء وغيره اذا أدخلته في الانف ( قوله ) فن طرح هذه المؤنات التي تكلفوها الخ ( إشارة الى أنه يمكن أن يجيبوا فيقولوا مثلاً ان معنى عناية الله تعالى هو علمه بما يجب أن يكون عليه كل العالم من حيث هو كل حتى يكون على أبلغ النظام وأحسنه وكون هذا المعنى سبباً موجبات الاسباب المذكورة في حصول الوهاد والتلال أو في تكون الجبال لا يقتضي أن يكون البارئ تعالى فاعلاً مختاراً بمعنى انه يصح أن يفعل وانه لا يفعل نعم ذلك يقتضي أن يكون هو تعالى فاعلاً مختاراً بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وسيجيئ الفرق بين المعنيين باذن الله تعالى لكن جوابهم هذا يكون مبنياً على تكلفات باردة فانا ننقل

( ووفق للاسترواح اليه واستناد الجميع الى قدرته واختياره فأولئك هم المفلحون ) عن الحيرة التي ربما تؤدي الى الضلالة **المقصد العاشر** قالوا في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يمدد الطين للزج حجارا وتحققه التجربة وما يرى له من نموذج ( أي نموذج ) له في كبر الخزافين ثم تواتر السيول الحادثة من الامطار و) تواتر ( الرياح العواصف تنحرف الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا ) بتزايد الانحمار من جوانبه شيئا فشيئا ( حتى يصير جبلا شامخا ) قال الامام الرازي الاشبه ان هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشقوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن اننا نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها أجزاء الحيوانات المائية كالاصدف والحيتان ( ولا يخفى ان اختصاص بعض ) من أجزاء الارض ( بالصلابة وبعض ) آخر منها ( بالرخاوة مع استواء النسبة ) أي نسبة تلك الاجزاء كلها ( الى الفلكيات ) التي زعموا انها المعدن لها ( قطعاً ) أي جزماً لا يشوبه شبهة ( للمجاورة ) والملاصقة ( الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة ) يستدعي سبباً ( مخصصاً ) ( وعنده ) أي عند هذا الاستدعاء ( يقف العقل ويحمله ) أي يحيل ذلك الاختصاص ( على سبب من خارج ) هو الفاعل المختار ( فليت شعري لم لا نفعل ذلك أولاً ) حذفاً للمؤنة ( نعم لا بعد أن يكون ذلك ) أي تكون الجبال ونظائرهما من أسباب تكونها ( بإرادة الله تعالى عنده من يقول ) من المليون وغيرهم ( بالوسائل لا عندنا ) اذ الكل مستند اليه ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقة على رأينا \* **المقصد الحادي عشر** العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد أي تخلع صورة ذلك العنصر ( وهو معنى الفساد ) وتلبس بصورة عنصر آخر ( وهو معنى الكون ) فينقلب كل ( من الاربعة ) الى الآخر ( الذي هو أحد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات اثنتي عشرة لكن ( بعضها ) ينقلب الى بعض آخر ( بلاوسط وهو كل عنصر يشارك ) عنصر ( آخر في

الكلام الى الأوضاع والاستعدادات التي اعتبر وهامتسلسلة الى غير النهاية مع كون الأفلاك بسيطة ومع تساوي نسبة أجزائها وتساوي نسبة الفاعل الموجب أيضاً الى تلك الأوضاع والاستعدادات ومع كون الأرض بسيطة أيضاً عندهم فتأمل وقوله للاسترواح اليه يقال استروح اليه أي استنام وقوله أي نموذج الامتداد من المطعومات شيء قليل يتمتع به طعم الشيء هل هو مناسب للغرض أم لا وقوله أي لعقد الحرارة الطين وقوله الخزافين بالخاء والراي المجتمعين من الحرف بالفتحتين بمعنى الجرجع جرة ( قوله تكونها ) مبتدأ خبره بإرادة الله تعالى والجملة صفة أسباب وقوله ما عرض لها فاعل قوله بعد

كيفية ) واحدة من كفيته للتين هما من الكيفيات الاربع ( ويخالفه في كيفية ) أخرى  
 منهما ( فينقلب الارض والماء كل منهما ) الى الآخر ابتداء لا اشتراكهما في البرد ) وان اختلفا  
 في اليبوسة ( وذلك كما يجعل بعض أهل الحيل ) من طلاب الاكبر ( الاحجار مياها حياطة )  
 فانهم يتخذون مياها حارة ويجمعون فيها أجسادا صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية ( وينقلب  
 الماء في بعض المواضع حجرا صلبا كمين سيهكوه ) وهي قرية من بلدة مراغة وماؤها ينقلب  
 حجرا مر مراوعين غيره من المواضع ( وكذلك الماء والهواء ) ينقلب كل منهما الى الآخر  
 بلا وسط ( لا اشتراكهما في الرطوبة ) وان كانا متخالفين في الحرارة ( كما يصير الماء هواء  
 بالتسخين وهو معنى النشف ) في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس ( و ) كما يصير ( الهواء ماء  
 بالتبريد كما في ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد ) فانه يحدث على ظاهره ( حيث  
 لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة ) بينهما  
 فانه تركب قطرات منه ( وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه ) بالرشح ( لانه لا يصعد بالطبع  
 واذ لو كان كذلك كان باطن الطاس أولى به من ظاهره ) وأيضا الترشح على سبيل التصاعد  
 أنسب بالماء الحار ( وكذلك النار والهواء ) ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط ( لا اشتراكهما  
 في الحرارة ) وان اختلفا في اليبوسة ( كما يصير الهواء نارا في كبر الحدادين ) بالالحاح في النفخ  
 مع سد المنافذ ( ثم تنطفيئ النار ) فتصير هواء ( فهذه ست انقلابات بلا وسط بين المتشاركين  
 في كيفة واحدة من كفيتهما ( وبعضها ) ينقلب الى بعض آخر ( بواسطة وهو حيث يختلفان  
 في الكيفيتين ) معاً ) كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء ) لشدة تخالفهما  
 ( نعم قد ينقلب هواء ثم نارا ) بان ينقلب ذلك الهواء الى النار ( وعليه فقس ) انقلاب النار ماء  
 وانقلاب الهواء أرضاً وعكسه وأنت خير بان ما ذكره يقتضي ان تنقلب كل واحدة من  
 الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لا اشتراكهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطة فلأولى  
 ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث  
 كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين ( وهذا كله يدل على ان  
 هيولى العناصر ) الاربعة واحدة ( مشتركة ) بينها ( وقابلة لجميع الصور ) العنصرية ( وانما يعدها  
 للصور ) المختلفة التي هي النارية والهوائية والمائية والارضية ( والكيفيات الاربعة المتنافية ما عرض  
 لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكل ما كان أقرب اليه كان أسخن والطف وكل ما كان



أبعد كان ابردوا كشف وقد تكامنا على مثله سرا (فلا نعيد) أي يمكن أن يقال ان اختصاص بعض من الهولي المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على اننا لانسلم تركيب الاجسام من الهولي والصورة ولا نسلم الانقلاب بين العناصر وما ذكره من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة **المقصود** الثاني عشر (زعموا ان هذه) العناصر الاربعة (هي الاركان التي تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل نارة والتركيب أخرى فالاول انا اذا جعلنا مركباتي القرع ولا نبيق انفصل عنه أجزاء مائة و) أجزاء (أرضية) فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة (ولاشك ان ثمة) أي في ذلك المركب (أجزاء هوائية بها تخلخل الاجزاء) الارضية والمائية التي فيه (والا لكان) ذلك المركب (في غاية الاندماج والرصانة واما ما يحصل بالتفريق) من العنصرين (حجمه) اذا ضم بعضه الى بعض (كالذي) كان للمركب (عند التركيب) فثبت وجود الهواء فيه (ولاشك انما) أي الاركان المذكورة الموجودة في المركب (مختلفة بالطبع يطالب كل) منها (حيرة) الطبيعى (وذلك يوجب التفرق) في المركب وعدم بقاءه (فلا بد) فيه (من جامع يفيد طبعاً ونضجاً يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو) أي ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج (الحرارة) الشديدة القائمة بالارفا لا بد من وجودها فيه (قلنا الحرارة لا تجمع الخملات بل تفرقها وتجمع المتماثلات) كما مر (ثم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر في الجزء الآخر الا بمجاورة وله) أي وللجوار بينهما (دوام وذلك) الجوار الدائم (لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سبباً للاجتماع) في حال بقاء المركب (وما نأمن من التفرق ابتداء) أي بلا توسط شيء فلا يحتاج حينئذ الى الجزء الناري وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيد استمساكاً

(**قوله** بل تفرقها) قيل هم يقولون المفرقة هي الحرارة الشديدة دون المتوسطة قلنا نعم لكن القائمة بالنار هي الحرارة الشديدة دون المتوسطة والقول بأن هذه الحرارة كانت شديدة في الاصل ثم انكسرت سورتها بمنوع اذ هو محل النزاع وقوله فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سبباً للاجتماع الخ أي لم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سبباً لحدوث المزاج وبقائه معاً كما كان سبباً لبقاء الاجتماع قبل الحدوث كما زعم (**قوله** بل تفرقها وتجمع المتماثلات كما مر) أي في بحث الحرارة حيث عرفها ابن سينا وقال آغا فدل ذلك على أن هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة



عن التفرق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء حار فجازان يكون منضجاً ( ووجود الاجزاء الهوائية ) في المركب ( مما لم يتحقق ) اذ يجوز أن يكون تخلخل أجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها ( وكون تلك الاجزاء ) الباقية بعد التحليل ( ماء أو تراباً بالحقيقة غير معلوم ) لجواز أن يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة والثاني ( وهو التركيب ) انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات ( وذلك ظاهر ) ( ولابد ) في النبات ( من هواء يتخلل ) بين أجزائه ( و ) من ( حرارة طابخة اذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغي ففسد الزرع ) كما اذا ألقينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس أولاً يكونان على ما ينبغي فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة ( ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان ) لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات أو حيوان ( و ) كذا يحصل منهما ( بعض الحيوان ) الذي غذاؤه منهما كالجوارح ( فالكل ) أي جميع المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات ( آيل ) أي راجع ( الى حصولها من العناصر ) الاربعة ( وأنت تعلم ان ذلك ) الذي استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة ( استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية ) حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها ( فلم لا يجوز أن يكون ) تكونه في حال اجتماعها لانها بل يخلق الله اياه من العدم في تلك الحال ( بأجزاء العادة ) المقصد الثالث عشر ( طبقات العناصر سبع أعلاها ) الطبقة النارية الصرفة ومحبها مماس لمقر فلك القمر وتحت ( أي تحت الاعلى المذكور طبقة ) نارية مخلوطة من ( النار ) الصرفة ( و ) الاجزاء ( الهوائية ) الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذئاب والنيازك وما يشبهها ( ثم ) الطبقة ( الزهريرية

( قوله وحر الشمس ) فيه أن حر الشمس لا يوجب وجود النار والكلام فيه وقوله أولاً لا يكونان عطف على قوله لا يصل وقوله أي ذلك البذر يفسد جواب اذا وقوله كالجوارح الجوارح من السباع والطيرو ذوات الصيد كذا في الصحاح ( قوله والنيازك ) النيزك بفتح النون هو رمح قصير والجمع النيازك وقوله فلا يكون هواء صرفاً ولعل المصنف رحمه الله تعالى أراد به الهواء الصنف الخالي عن النار بقريته ما سبق ولم يرد به الهواء الخالي عن جميع ما سواه حتى يتوجه عليه ما ذكره الشارح ( قوله ثم الطبقة النارية ) نقل عن الشارح أنه قال النز بالفتح والكسر ما يتقلب في الارض من الماء والطبقة النارية بعضها انكشف من الماء للشمع المذخر للرطوبات وجفف وجهها الشمس وهو البر والجبل ففيه أرضية وهوائية وبعضها قد استولى عليه البحر وقد يتوهم أن النارية ليست بالنون والراى المعجمة بل هي بالباء الموحدة تحت والراء المهملة انتهى كلامه يقال تحلب العرق وتعلب أي سال

وهي الهواء الصريف) الذي ( يرد بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه أثر انعكاس الاشعة  
والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا  
(ثم) الطبقة ( البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم ) الطبقة ( الغزية وهي ما فيه  
أرضية وهوائية ثم ) الطبقة ( الطينية وهي أرضية مع مائية ثم ) الطبقة الارضية الصرفة التي  
هي قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة وفي طبقات  
العناصر أقال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها

### ❦ القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الأكثر ❦

من المركبات لان مالا مزاج له منها قليل بالقياس الى ماله مزاج ( وهو ) أى هذا الاكثر  
( ينقسم الى ماله نفس ) اما نباتية أو حيوانية ( والى مالا نفس له ) وهو المعدنيات ( وفيه  
ثلاثة فصول ❦ الفصل الاول ❦ في المزاج وفيه مقاصد ) أى مقصدان ❦ الاول ❦ قالوا  
الصورة الجسمية ) أى الصورة الحلة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية  
( تفعل أولا في مادتها ) التي حلت هي فيها ( ثم في مادة ما يجاورها ) فالصورة النارية تسخن  
مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر ( فالمجاورة شرط  
للتفاعل ) الواقع بين الاجسام ألا ترى ان النار لا تسخن الا ماله وضع مخصوص وقرب  
معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة أمكن التفاعل بين الجسمين ( وأبانغ من  
ذلك ) التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ( ما كان ) أى التفاعل الذي كان ( بالمامسة ) التي هي  
الغاية في المجاورة ( والمامسة انما تكون بالسطوح ) لاشك في انه ( كلما كان السطوح أكثر  
كانت المماسه ) بها ( أتم وذلك ) أي تكثر السطوح ( انما هو بحسب تصغر الاجزاء ) و اذا  
تحققت ما صورناه لك فنقول ( العناصر المختلفة الكيفية ) التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة  
واليبوسة ( اذا تصغرت أجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما ( حتى حصل التماس ) الكامل  
( بين اجزائها فعل صورة كل ) منها ( في مادة الآخر فكسرت منه سورة كيفية ) المضادة

( قول فكسرت من سورة كفيته ) ههنا احتمالان أحدهما هو الأنسب بظاهر العبارة ان يبقى كيفية كل  
من العناصر الممتزجة وانما تنكسر سورة تلك الكيفية فقط بحيث تلتئم من الكيفيات المنكسرة كيفية  
متشابهة في جميع الاجزاء وثانيهما أن ينخلع كيفية كل واحد منها ويفيض على مجموعها من المبدأ الفياض كيفية  
واحدة متشابهة في جميع أجزاء ذلك الممتزج ومع كل واحد من الاحتمالين كانت صورها النوعية باقية في  
أنفسها هذا ثم ان الاحتمال الأول ينسب الى الأطباء والاحتمال الثاني ينسب الى الحكماء

لكيفيتها (حتى نقص) العنصر البارد بفعل صورته (من حر) العنصر الحار فنزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار (ويحصل) له كيفة (حراقل تستبرد) هذه الكيفية لعاصلة بل محلها (بالنسبة الى العار وتستسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفة متوسطة بينهما) الى بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى أحدهما عدت من الاخرى (وكذلك لا ينقص) العنصر العار بفعل صورته (من برد) لعنصر (البارد فيحصل) له (برد أقل مما كان) كما قررنا فاذا اشتد التأثير (من الجانبين) حتى حصل في جميع الاجزاء (من العنصر الحار والبارد) كيفة متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة) لا بالفعل أعنى الدرجات (التي هي بين غاية الحر وغاية البرد) أي هي واقعة بين هاتين الغائتين (وحصل التشابه بينهما) أي بين الاجزاء المذكورة (في نفس الامر) بان تكون أجزاء العنصر البارد واقعة في الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه حينئذ بحسب ادراك الحس فقط كما أشار اليه بقوله (لأنها للمجاورة يحس منها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته) في كيفيته كما يقول به أصحاب الخليط وفس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفة واحدة متوسطة توسطها ما بين الكيفيات الاربع (فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع) المؤدي الى الكيفية المذكورة (يسمى امتزاجا) واختلاطا لامزاجا ﴿ فخذ المزاج ﴾ بناء على ما تقرر (بانه كيفة متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء) المتماثلة (بحيث تكسر سورة كل) منها (سورة كيفة الآخر) قال الامام الرازي لا شبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا لكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من أجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فنكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها

( قوله فخذ المزاج بأنه كيفة متشابهة ) يمكن تطبيق هذا الحد على كل واحد من الاحتمالين المذكورين آنفاً لكان على الاحتمال الاول يتوجه على هذا الحد النقض بالمجموع المركب من اليبوسة والرطوبة المتوسطتين أو من الحرارة والبرودة المتوسطتين أو من الثلاثة المتوسطة منها اذ يصدق على كل واحد من هذه المجموعات انه كيفة متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء مع أن المزاج عندهم هو الحقيقة الملتزمة من الكيفيات الاربع المتوسطة دون الملتزمة من الاثنين أو الثلاث

وقال أيضاً الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين امامهما أو على التعاقب فان حصل الانكسار ان معاً والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهو محال وان كان انكسار أحدهما متقدماً على انكسار الاخرى لزم أن يمود المكسور المغلوب كاسراً غالباً وهو أيضاً باطل فوجب أن يكون الكاسر هو الصورة التي هي مبادئ الكيفيات وأما المنكسر فليس أيضاً الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل هما يعرضان لهما فلا انكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط  $\text{☉}$  والاشكال عليه  $\text{☉}$  أي على ما قالوه (من وجوه) أربعة (الاول لا نسلم أن التفاعل) بين الاجسام (لا يكون الا بالتماس) بل قد يكون بلا تماس (كما تؤثر الشمس فيما يقابلها) من الارض بالتسخين والاضاءة (ولا تماس) بينهما مع انها لا تؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما (والمبصر ليس في الباصرة قطعاً) مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجوز بان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجد ان الا بالتلاق) والتماس (لا يقال المدعى نفي التفاعل) بلا تجاور وتماس (وما ذكرتم من صورة النقض) لا تفاعل اذ (الفعل من جانب واحد) فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوء لكنها لم تؤثر في الشمس شيئاً أصلاً وكذا المرئي أثر في العين ولم تؤثر هي فيه قطعاً (لانا نقول الغرض) مما ذكرناه (انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقات كما نراه من جانب واحد وانه) أي ما ذكرناه (يفيد هذا القدر وهو بكفينا) وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع في أجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية ويشاهد أيضاً ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتأثر عنه الا بالتلاق والتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز في العقل تأثير عنصر في آخر من غير ملاقات ومماسه فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدد

(**قوله** لا يعرض لها الاشتداد والتنقص) وذلك لان الاشتداد هو الحركة من الكيف الأدنى الى الكيف الاقوى والتنقص بالعكس فيكون كل منهما من قبيل الحركة في الكيف ولا شك أن الحركة في الكيف انما تكون عارضة لمحل الكيف لانفس الكيف فان معروض الحركة لا بد أن يكون باقياً بشخصه من المبدأ الى المنتهى (**قوله** وهو بكفينا) اذ نحن بصدد المنع وليس غرضنا ايراد النقض الاجالي فاذ كرم من الاحتمال العقلي بكفينا وقوله ان التأثير بينهما أي بين العنصرين بالتلاق محتمل أي محتمل في غير ما نحن فيه بصدد لافما نحن فيه بصدد اذ قد كان حاله مكشوفاً كما ذكره

بل الحق ان التأثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادراً \* الوجه ( الثاني لم قلتم ان ثمة صوراً غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان تكون الاجسام متجانسة ) أي متماثلة في الحقيقة (و) يكون (الاختلاف) بينها (بالاعراض) الخارجة عن حقيقتها (دون الصور) المقومة لها فلا تكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هي الفاعلة لا أمراً مغاير لها ( فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشدد وتضعف دون الصور فان كون الشيء ماءً أو ناراً لا يقبل ذلك ) أي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان تكون كيفيات الاجسام صورها ( قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثمة مرتبة معينة من تلك المراتب ( هي النارية وما دون ذلك ) أي مرتبة أخرى معينة دون الاولى (هوائية) \* الوجه ( الثالث ) ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم أيضاً من نسبة الفعل الى الصور اذ ( الصورة انما تفعل ) أي تكسر كيفية غير مادتها ( بواسطة الكيفية ) القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها ( فتكون الكيفية شرطاً في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة ) وذلك لان الانكسارين لا يجوز أن يكونا متعاقبين والا انقلب المفضلوب غالباً كما مر بل يكونان معاً والشرط يجب ان يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار ( وانه محال ) لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كفييتها \* الوجه ( الرابع الماء الحار اذا خلط بالماء البارد يكسر ) الحار من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة

( قوله فان قلت الخ ) الاظهر ان هذا اثبات للمقدمة الممنوعة وقوله هي النارية الخ ( أي لا ينبغي ان يكون لها صور سوى هذه الكيفيات ومن قال بتفاوت الكيفيات مع بقاء الصور لا بد له من دليل وقوله الوجه الثالث الخ نقض اجمالى وقوله الوجه الرابع معارضة وكل واحد من هذين الوجهين على تقدير تسليم وجود الصورة وراء الكيفية وقوله ومن المحال ان يقال الخ فيه أن يقال لم لا يجوز أن يكون الفاعل الحقيقي لكسر برودة الماء هو الصورة لكن بواسطة أعداد الحرارة التفسيرية المعارضة للماء ولا حاجة الى أن يقال الفاعل الحقيقي لكسر البرودة هو المبدأ الفياض وقوله فان قيل نحن الخ هذا إشارة الى منع ( قوله ) ومن المحال أن يقال للماء صورة توجب الحرارة الخ ( فان قيل اذا جاز اطلاق الفاعل على الصورة مجازاً بسبب الأعداد المذكور كان جواز اطلاق الفاعل على الكيفية المعدة مجازاً بسبب ذلك الأعداد بالطريق الاولى فواجهه اختيار الاطلاق الاول وترك الاطلاق الثاني قلنا لعل الوجه في ذلك هو بقاء الصورة عند وجود الكيفية المنكسرة وعدم بقاء الكيفية المعدة عند ذلك وقوله فان هذا أهون من المناقاة ولعل ( المص ) انما ذكر المناقاة ههنا لانها الصورة المائية

بل ليس للمائتين الا صورة واحدة ( فلم ان الفاعل ) لكسر البرودة ( هي الكيفية دون الصورة ) فان قيل نحن نطلق عليها ( أى على الصورة ) الفاعل مجازاً ( لاحقيقة فانها ليست موجودة للكيفية المنكسرة ( وانما ذلك ) أى الحاصل من الصورة ( اعداد ) لمادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة ( و ) أما ( الكيفية ) المنكسرة ( المتوسطة ) فانها ( تفيض ) على المركب ( عن مفيض هو المبدأ الفياض ) المسمى عندهم بالمقل الفعال ( والمعد قد ينافي الاثر ) الصادر من الفاعل بتوسط اعداد ( كالحركة والحصول في الطرف ) من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وحينئذ نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن تقتضيها بالذات فان هذا أهون من المنافاة بل ان جعل الكيفيات أنفسها معدة لموادها يصادها لم يلزم منه محال ) مما ذكر اذ المعد قد لا يجامع الاثر ( قلنا فالزجاج ) على هذا التقدير عائد الى أن المبدأ فاعل ( مختار ) فلا حاجة الى اعداد ( أو موجب بالذات ) فيتوقف تأثيره على الاعداد ( وسنقيم الدلالة على انه فاعل مختار ) فيبطل القول بأن الصورة أو الكيفية معدة لصدور الزجاج عن المبدأ ( تنبيه على مذاهب في المزاج ) مخالفة لما مر ( الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة ) يعني ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض أدى ذلك بها الى أن يخلع صورها فلا يبقى لشيء منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل حينئذ صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التي للبساط \* المذهب الثاني ( بل يلبس صورة نوعية للمركب ) أى ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هي صورة أخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقاً لكنه يخالفهم في بقاء صور البساط في المركبات ذوات الامزجة ويرد عليه ان ما ذكره فساد ما وكون لا مزاج لانه انما يكون عند بقاء المتزجات باعيانها ( ويبطله ) أيضاً ( ما حكيناه من حكايات القرع والانبى لان اختلافها ما يظهر فيه ) أى في المركب ( من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها ) أي في تلك الاجزاء

منافاة للحرارة بناء على أن مقتضاها انما هي البرودة المنافية للحرارة مطلقاً وقوله بل ان جعل الكيفيات أنفسها الخ يعني ان قوله والمعد قد ينافي الاثر انما يناسب أن يكون المعد نفس الكيفية لأن يكون نفس الصورة كما ذكره المصنف بل المناسب لكون المعد نفس الصورة هو ما ذكره الشارح بقوله وحينئذ نقول

( قوله بأحد هذين القولين ) أى اللذين ثانيهما هو الأول كما أشار اليه بكلمة بل وقوله في المزاج بالمعنى المذكور وهو الكيفية المتوسطة المشابهة الحاصلة من تفاعل العناصر وقوله ان ما ذكره أى ذكره ذلك

يعني انا اذا وضعناه فيهما المركب كقطعة لحم مثلاً يميز الى جسم مائى متقاطر والى كلس  
 ارضى لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التى فى المركب مختلفة فى استعداد التقطير وعدمه  
 اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطراً أو غير قاطر ( وهو ) أى اختلاف الاستعداد ( دليل  
 اختلاف الماهية ) لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما  
 لم نقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط فى المركبات والا لم نحل اليها احترازاً  
 عن أن يقال انها تكون بتأثير الحرارة الا انها كانت فيه ( فان قيل ) اذا كان جوهر البسائط  
 باقياً فى المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها مفترية فى حرارتها والصورة النوعية للمركب  
 كاللحمية مثلاً حاصلة فى جميع أجزائه فتكون النارية التى عرض لها فتور فى المركب قد صارت  
 لها واذا جاز ذلك ( فليجز فى النار الصرفة ) المنفردة عن أخواتها ( ان نحدث لها الكيفية  
 المتوسطة ) أى الحرارة المفترية ( فنصير لها ) فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة فى حدوث  
 الصور النوعية التى للمركبات ( قلنا المزاج ) أى التركيب ( شرط فيه ) أى ليس مجرد  
 الاستحالة الى الحرارة المفترية كافياً فى حصول تلك الصورة الوعية بل لابد مع الاستحالة  
 من التركيب على ان هذه الشبهة واردة عليكم أيضاً لان خلع البسائط صورها ولبسها صوراً  
 أخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى حد معين فن الجأزان تنهى كيفة كل واحدة منها  
 حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها ونحدث فيها الصورة المزاجية ولا مفر لكم  
 أيضاً سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب ( الثالث ) وقد يحمل هذا مذهباً ثالثاً نظراً  
 الى تفصيل المذهب الاول كما أشرنا اليه ( القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل  
 وقد مجتمع أجزاء منها فيحس لها قدر والا فلا يحس ) فان القائل بالخليط يزعم ان فى الاجسام  
 أجزاء على طبيعة اللحم وأجزاء على طبيعة الخنطة وأجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهى متصرفة  
 مخلطة جداً فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة أحس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير فى  
 الطبيعة وكذا لا تغير فى الكيفيات فلما اذا تسخن لم يستعمل فى كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية

القائل بأحد القولين ( قول دليل اختلاف الماهية ) هذا ممنوع وقوله لأن القابلية من لوازم الماهية المحصر  
 المستفاد منه ممنوع أيضاً فانه لم لا يجوز أن يكون بعض القابليات من لوازم الماهية دون الماهية وأن يكون  
 اختلاف الاستعداد باعتبار العوارض دون الماهيات ( قول فان قيل ) اشارة الى المعارضة وقوله قد صارت  
 خبر يكون



كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت في الماء من خارج فهو لاء أصحاب الفشو والنفوذ والاولون أصحاب الكمون والبروذ وكلاهما ينكران الاستعالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما أما على الاول فلان حصول المزاج باستعالة الاركان كما عرفت وأما على الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثير بل تتكون ههنا \* هو المقصد الثاني \* في أقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال أربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ) وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط المنصيرية لا يخلو عن اثنين منها كما صر وهي متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج ( فالقادر منها ) أي من الكيفيات الاربع ( الحاصلة في المركب ان كانت متساوية ) بحسب احجام محالها ( متقاومة ) في أنفسها بحسب الشدة والضعف ( حتى يحصل منها كيفية عديدة الميل الى الطرفين ) المتضادين ( فتكون ) حينئذ ( على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي ) فقد اعتبر فيه تساوي البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبني على تساوي ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوي كياتها لان الغالب في الكل الكم يشبه ان يكون غالباً في الميل وليس هذا وحده كافياً في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالتلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد أشد وقوي من ميل الاول وربما يكتفي فيه باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعتها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينهما ( قالوا وانه لا يوجد )

( قوله اما على الأول ) أي الاستعالة فقد ظهر لنا ما ذكر في هذا المقصد أن في المزاج ثلاث مذاهب وان في كل مذهب قولين ( قوله تساوي البسائط كما وكيفا ) فان قيل لاشك أن حرارة النار في الشدة تكون أضعاف برودة الماء في الشدة كما تشهد به المشاهدة قلنا لو سلم ذلك فطوبه الماء في الشدة تكون أضعاف يبوسة النار في الشدة حتى يطفى الماء القليل أضعافه من النار كما تشهد به التجربة فعلى هذا يجب أن يعتبر التساوي بين الماء والنار كما وكيفا فان قيل لا بد أن يعتبر التساوي في الخفة والثقل ههنا أيضاً وهو غير تابع لتساوي الكيفيات الاول ولا لتساوي الحجم أيضاً قلنا الذي يلوح من كلامهم هو ان الخفة الطبيعية تابعة للحرارة الطبيعية والثقل الطبيعية تابعة للبرودة الطبيعية فتأمل ( قوله وربما يكتفي فيه تساوي الكيفيات ) فان قيل قد مر أنهما ان حرارة الماء المغلي بالنار تكون في الشدة مساوية لبرودة الماء المبرد بالتلج مع أن ميل الثاني أشد وأقوى من ميل الاول قلنا المعتبر ههنا هو التساوي في الكيفيات الطبيعية كما اشرنا اليه وحرارة الماء ليست بطبيعية فلا عبرة بها ههنا



في الخارج (اذ أجزاءه متساوية) في الميل الى احيازها متقاومة (فلا يقسر بعضها ببعض على الاجتماع) لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضها آخر منها (وطبائعا داعية الى الافتراق) بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة (فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعي مدة) معتدبا لانه حركة من كيفية الى أخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه أدنى حركة مع كونه موجودا في كل آن من زمانها (فلا يحصل بينها مزاج) لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها (والجواب انه ربما تقع الاجزاء) لاسباب خارجية (بحيث تكون المائلة الى العلو) كالنار والهواء (في جهة السفلى وبالعكس) أي وتقع الاجزاء المائلة الى السفلى كالارض والماء في جهة العلو (فتمانع) الاجزاء وتقاوم لتساوي قواها في الميل وتبقى مجتمعة (فيحصل المزاج) بتفاعلها (نم يندر) وجود (ذلك) المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا إما بسرعة التحلل أو بسرعة غلبة بعض أجزائه على بعض (وأما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع) الذي لا بد له من مقتضى سوى الاجزاء (اذا سبب) لبقاء الاجتماع (غير منحصر في غلبة عنصر) وهو ظاهر (ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء) في الكمية (و) من (الكيفيات) في الشدة (ما ينبغي له) ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة في الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب لجبنه (فهو المعتدل بحسب الطب) وهو موجود وليس مشتقا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على معنى انه قد توفر على الممزج من العناصر القسط اللائق به في مزاجه (والا) أي وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي فغير المعتدل وكل من القسمين) أي المعتدل الطبي وقسيمه (ينقسم الى ثمانية أقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى (أمور أربعة) النوع والصنف والشخص والمضو ويعتبر (كل) من هذه الاربعة (بالنسبة الى الداخل) نارة (و) الى الخارج أخرى فلكل نوع

(قوله ما ينبغي له) فاعل غلب وقوله ذلك اشارة الى ما ينبغي وقوله فالمعتدل لانه أي فالمعتدل ينقسم الى ثمانية أقسام لانه الخ (قوله فلكل نوع الخ) الفاء ههنا للتفصيل وقوله بل له عرض أي لذلك المزاج عرض وقوله اذا خرج عنه أي اذا خرج ذلك المزاج لا عن ذلك العرض وقوله لم يكن ذلك النوع فذلك النوع بالنسبة على انه خبر لم يكن أي لم يكن ذلك النوع ذلك النوع وهو أي ذلك المزاج بشرية قوله وأليق أمر جته وهو أعني قوله وأليق أمر جته عطف على قوله اعتداله النوع وقوله ما يدخل فيه أي في ذلك النوع

من المركبات المزاجية (مزاج لا يمكن ان توجد فيه الصورة النوعية الا معه) وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلاً متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق (بل له عرض) فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو (طرفين) افراط وتقريط (اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله) النوعي (وأليق أمزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه) فالمزاج الحاصل لبدن من أبدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لا تآثره المطلوبة منه حتى اذا خرج الى شيء من هذه الامزجة مات (وله) أي ولكل نوع (أيضاً مزاج واقع فيما بين ذلك العرض) أي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العرضي النوعي (هو أليق الامزجة الواقعة) في ذلك العرض (به وبه يكون حاله فيما خلق له) من صفاته وآثاره المختصة به (أجود) ما يتصور منه (وذلك اعتداله) النوعي (بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف أو شخص) فالاعتدال النوعي المقيس الى الخارج يحتاج الى النوع في وجوده ويكون حاصله لكل فرد من أفرادها على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج الى النوع في أجوديته كمالاته ولا يكون حاصله الا لأعدل شخص من أعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون أيضاً حاصله الا في أعدل حالاته (وعليه) أي على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي (قس) الثلاثة الباقية) فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لائقاً بصنف من نوع مقيساً الى امزجة سائر أصنافه وله عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو أليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله أجود فيما خلق لأجله ولا يكون حاصله الا لأعدل شخص منه في أعدل حالاته سواء كان هذا الصنف أعدل الاصناف أولاً والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجوداً سليماً وهو اللائق به مقيساً الى امزجة الاشخاص الآخرون صنفه وله أيضاً عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على أفضل حالاته والاعتدال العضوي مقيساً الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالماً وهو اللائق به دون أمزجة سائر الاعضاء وله أيضاً عرض الا أنه ليس بعضاً من العرض الشخصي ومقيساً الى

الداخل وهو الذي يذنبى للمعضو حتى يكون على أحسن أحواله وأكمل أزمانه ( وأما غير المعتدل فلأنه إما أن يكون خارجا ) عما يذنبى ( في كيفية ) واحدة ( ويسمى البسيط وهو أربعة حار وبارد ورطب ويابس أو ) يكون خارجا عنه ( في كفتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو ) أيضا ( أربعة حار ورطب وحار يابس وبارد ورطب وبارد يابس وأما الحار البارد مثلا أو الرطب اليابس ) أى خروج المركب مما هو حقه في كفتين متضادتين ( أو اجتماع ثلاث ) أو أربع من تلك الكيفيات ( فلا يتصور ) إذ يلزم اجتماع المتضادين ( لا يقال إذا كان يجب أن للمركب عشرة أجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو أحر مما يذنبى وأبرد منه ) وقس على ذلك الأجزاء الرطبة واليابسة والازدواجات العقلية ( لا نقول الاعتبار ) فيما ليس معتدلا طبييا إنما هو ( بالكيفية المتوسطة وميلها إلى أحد الطرفين ) المتضادين وذلك أي ميلها ( لا يكون إلا إلى طرف واحد ) منهما ( ضرورة ) أي إذا مالت الكيفية المتوسطة عما يذنبى فاما أن تميل عنه إلى جانب الحرارة فقط أو إلى جانب البرودة فقط إذ ميلانها إليهما معا محال بدية وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة ( وأما الأجزاء فلا عبرة ) فيما نحن فيه ( بمددها ومقدارها ) بل مداره على النسبة بينهما ( وإذا كانت ) الأجزاء ( الحارة ضعف الباردة أي عدد كان فالمزاج واحد ) فإذا فرض أن الاعتدال الطبي مبني على هذه النسبة فالأجزاء الحارة إذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا إذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة إلى غير ذلك من الأعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من أن المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي يذنبى له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في المدد وكيفياتها في القوة والضعف وحينئذ بطل ما توهمه الكاتبي من أن الخارج عن

( قوله ) وأما غير المعتدل فلأنه الخ ( أي وأما انقسام غير المعتدل الطبي إلى ثمانية أقسام فلأنه الخ ) وقوله لا يقال إماما معارضة لقوله فلا يتصور وإما منع له مع السند وقوله إذا كان يجب الخ أي إذا كان الشأن أنه يجب للمركب في اعتداله الطبي عشرة أجزاء حارة وخمسة أجزاء باردة الخ وقوله فوجد أي فإذا خرج عن الاعتدال الطبي حتى وجد اثني عشر جزءا حارة وستة باردة الخ فيئذ يكون الاثنان من اثني عشر خارجا عما يذنبى من الحرارة وكذا الواحد من الستة يكون خارجا عما يذنبى من البرودة وقوله فهو أي ذلك المركب قوله والازدواجات العقلية إما باجتماع ثلاثة منها فيكون المركب أحر وأبرد وأرطب مما يذنبى مثلا وإما باجتماع أربعة منها فيكون أحر وأبرد وأرطب وأيبس مما يذنبى وقوله بل مداره أي مدار ما نحن فيه وقوله مبني على هذه النسبة أي النسبة الضمنية فإذا كررنا فمن قوله فهو أحر مما يذنبى وأبرد منه باطل قطعاً بل ذلك واقع على ما يذنبى كما لا يخفى

المتعدل بحسب العطب لا ينحصر في ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر أقسامه في الثمانية وفيه أيضا بحث لان الحقيقي اعتبر فيه تساوي الكميات والكيفيات معا علي ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وتبقى هناك أقسام أخر بحسب الكمية وحدها أو بحسبهما معا نعم اذا اكتفى في المتعدل الحقيقي باعتبار التساوي في الكيفيات فقط انحصر ما يقابله في ثمانية أيضا **وتنبه** انفقوا على ان أعدل أنواع المركبات أي أقربها بحسب المزاج ( الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان النفس الانسانية أشرف وأكمل ولا يخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استمدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه أشد وأقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي أقرب ( واختلفوا في أعدل الاصناف ) من نوع الانسان ( فقال ابن سينا ) أعدل أصنافه ( سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم ) ( في الحر والبرد ) وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم أبداً فتكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالآخرى ولان الشمس تلبث على سمت رؤسهم كثيراً بل تمر به حال اجتيازها عن إحدى الجهتين الى الأخرى وهناك حركتها في الميل عن المعدل أسرع ما يكون فلا تشتد حرارة صيفهم ولا تبرد الشمس عن سمت رؤسهم الا بمقدار الميل الكلي فلا يكون بردهم أيضا شديداً فيكون مزاجهم أقرب الى الاعتدال الحقيقي اذا لم تعرض هناك أسباب أرضية مضادة كالجبال والبحار ( وقال الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانارى أهله أحسن ألوانا وأطول قدودا وأجود أذهانا وأكرم أخلاقا وكل ذلك ) المذكور من الكمالات البدنية والنفسية ( يتبع للزاج ) واعتداله فيكون مزاجهم أعدل ( فلنا ) ما ذكرته ( تابع للاعتدال بمعنى آخر ) هو الاعتدال العاوي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا

( قول منها ) أي في ليلهم ونهارهم وقوله يمر به أي سمت رؤسهم وقوله حال اجتيازها بالبحر لا بالحاء المهملة أي حال سلوك الشمس وقوله الا بمقدار الميل الكلي وهو قوس من دائرة العرض بين معدل النهار ومنطقة البروج بحيث يكون بينهما غاية الميل ويقال له الميل الثاني على ما مر ( قولهم سكان الاقليم الرابع ) يعني بلاد خراسان وينسب هذا الاقليم الى الشمس من الكواكب السيارة وقوله هو الاعتدال الطبقي فان الامام قد نظر ههنا الى توفر ما ينبغي من الاحوال والاطوار فلم لا يجوز في بعض الاصناف أن يوافر ما ينبغي فيكون هو أعدل صنف بحسب العطب ومع ذلك يكون أبعد من سائر الاصناف عن الاعتدال الحقيقي يعني أن ( المصنف ) قد غفل عن هذه المقدمة فلذا قال ما قال والامام قد لاحظ هذه المقدمة فلم يتوجه عليه ما ذكره المصنف أصلاً وقوله لما ينبغي متعلق بقوله توافر وقوله للمزاج متعلق بما ينبغي

فيه وليس هذا الجواب بشيء لان مزاج الانسان كما مر أقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هؤلاء أكبر توفرا لما يذنى للمزاج الانساني كان أقرب اليه وأعدل لاحالة (ثم قال) الامام (نازى بلاد اعرضا بقدر الميل الكلى مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء) في بعد الشمس عن سمت الرأس (ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء) يكون في غاية الحر (فا ظلك بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانها من أهل الزنج والحبشة وشدة جمودة شعورهم) والجواب ان ذلك (الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق أفقهم كثيرا و) (قد يكون بواسطة أوضاع) وأحوال (أرضية فانها تؤثر) في التسخين والتبريد (بانواع \* لاول المنخفض) من الارض (أحر) من المرتفع (لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح (فيه) بخلاف المرتفع \* الثاني الجبل) المجاور للبلد (قد يمين الشماع بعكسه) كما اذا كان في المغرب أو في احد جانبي الشمال والجنوب (وقد يمينه) كما اذا كان في جانب المشرق (وقد يعكس) الجبل (الريح وقد يمينه) فيختلف بذلك حال الحر والبرده الثالث البحر فان مجاورته ترطب (قطعا) ثم قد يسخن البحر (بصفاته وانعكاس الاشعة) منه (وقد يبرد اذا كان شماليا قد يكتسب الشمال منه بردا \* الرابع النزية والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرمالية تحفظ الحر والبرده \* الخامس الرياح فالشمال تبرد (لمرورها على بلاد باردة فيها تلوج ومياة منجمدة وتجنف أيضا ليوستها اذ لا تمر بالمياه لان أكثر البحور في جانب الجنوب لا تخلطها الابخرة الكثيرة (والجنوب تسخن) وترطب بعكس ما مر) والقبول والدبورين بين \* السادس مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها) من المعادن (تؤثر) في الهواء تأثيرا يناسبها \* (السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة) من اجتماع كواكب فيه تقتضى سخوتها أو برودتها (و) الاوضاع (الحادثة في كل وقت) بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها وذكر في كليات القانون ان من النغيرات النابعة للأموار السماوية مثل أن يجتمع كثير من الدراري في جزء واحد من الفلك اما وحدها أو مع الشمس

(قوله قال الامام الرازي) أى قال معارض لابن سينا فيما ذكره آتفا قوله بعكسه أى بعكس الجبل الشماع فالمصدر مضاف الى الفاعل والمفعول متروك ويحتمل أن يكون الضمير المجرور راجعا الى الشماع فالمصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك وقوله الدراري الدر هو الثاقب المضي وقوله ما هو مفعول بوجب

فيوجب ذلك افراط التسخين فيما تسامته من الرأس أو تقرب منه ( واذا كان ذلك ) الذي ذكرناه ( عمتلا بطل الاستدلال ) لجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم أن يكون شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ( ثم لا مانع ) من جهة العقل ( ان يوجب ) في بعض المواضع التي ليس من خط الاستواء ولا من الاقيم الرابع ( بعض هذه الامور ) أي في بعض الاوضاع الارضية ( اما مفردة أو مركبة ماهو ) أي مزاجا صنفيا هو ( أعدل من الاثنين ) أي مزاجي سكان الاستواء والاقيم الرابع ولما ذكر أعدل الانواع وأعدل الاصناف أشار الى أعدل الاشخاص وأعدل الاعضاء بقوله ( وتعرف ) أنت على قياس أعدل الاصناف ( ان أعدل الاشخاص ) النوعية ( أعدل شخص من أعدل صنف و ) أما ( أعدل الاعضاء ) فهو ( عندهم الجلد سيما ) الجلد الذي ( للأغلة سيما ) لذى للسيابة ولذلك حكم ( جلد أغلة السيابة ) أو جلد الانابل ( طبعا في الفرق بين المدوسات والحاكم بنبني ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ) ليحكم بالعدل ( ولا يخفى ) على الفطن ( ان شيئا من ذلك ) الذي ذكره من حال الجلد ( غير يقنى ) اذ لا دلالة قاطعة عليه وحديث النجيم اقناعي ( واعلم ان كلامنا ) الامزجة ( الثمانية ) الخارجة عن الاعتدال ( قد يكون ماديا ) بأن يقلب على البدن خلط يقلب عليه كيفية فخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كأن يقلب مثلا عليه البلم فيخرجه الى البرودة أو الصفراء فتخرجه الى الحرارة وقد يكون ساذجا ( بأن يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة خلط نافذ فيه بل بأسباب خارجية أوجبت ذلك كالمبرد بالثاج والمسخن بالشمس وقد يكون ) كل واحد منها ( جبليا ) خلق البدن عليه ( وعرضيا ) عرض له بعد اعتداله في جبلته

﴿ الفصل الثاني فيما لا نفس له من المركبات ﴾

اللزاجية ( وتسمى المعادن وتنقسم الى قسمين منطوقة ) أي قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تنفرق بل تلين وتدفع الى عمقها فتنبسط ( وغير منطوقة ) أي لا تقبل ذلك

﴿ القسم ﴾ الاول المنطوقة وهي الاجساد السبعة ( الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والمارصيني ) المتكوثة من اختلاط الزئبق والكبريت المتكوتين من الامحرة والادخنة ( فان الزئبق بخارية أي مائة صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا يفصل منه سطح الا وينشأ من تلك اليوسة شيء فلذلك لا يعلق

باليد ولا ينحصر انحصاراً بشكل ما يحويه ومثله قطرات الماء الواقفة على تراب في غاية اللطافة فإنه يحيط بالقطرة سطح ترابي حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في وجه التراب وإذا تلاقى قطران منها فربما ينخرق الغلافان ويصير الماء آد في غلاف واحد وبياض الزئبق لصفاء المائة وبياض الارضية ومما رجة الهوائية والكبريت دهانية تخمر بها بخارية تخمر أشد بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد (وتختلف) هذه السبعة (باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ) أي تطباخ الزئبق بالكبريت (فان كان الكبريت) مع صفائه ونقاؤه (أبيض) فالحاصل الفضة وان كان أحمر وفيه قوة صبغة (لطيفة غير محرقة) فهو أي الحاصل (الذهب وان) كانا نقيين وفي الكبريت الأحمر قوة صبغة لكن (عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكنه ذهب فج) أي في لم يبلغ تمام النضج (وان كان الزئبق) صافياً والكبريت ردياً محرقة فهو النحاس وان كانا) أي الزئبق النقي والكبريت الردي (غير جيدي المخالطة فالرصاص وان كانا) معاً رديين فان قومي التركيب بينهما والالتهام فهو الحديد والا) أي وان لم يتوالتر كيب بينهما مع رداشهما (فهو الاسرب) ويسمى الرصاص الاسود (وانت خبير بأن القسمة غير حاصرة) لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وأن يكون الكبريت صافياً والزئبق ردياً أو بالمكس ولا يكون الكبريت محرقة الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية (وان التكون) أي تكون الاجساد منهما على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ولا يرجح فيه الا الحدث والنحنين) بامارات ضئيفة مثل قولهم يدل على ان الزئبق عنصر المنطوقات انها عند الذوبان تكون مثل الزئبق أما الرصاص فظاهر وأما غيره فلانه عند الذوب زئبق أحمر ويدل عليه أيضاً ان الزئبق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن أن يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان أصحاب الاكسير يعقدون الزئبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية (وان سلم) تكونها منهما وانه على هذا الوجه (فكونها)

(قوله) وكأنه ذهب فج) قيل هو جوهر يشبه النحاس يتخذ منه المرايا هو المسمى بالحديد الصيني وقوله يعقده البرد قبل تمام النضج حينئذ يكون فضة فجاً أصابها برد عاقد وقوله المهوسون بالكيماء المهوس بالتحريك ضرب من الجنون والهوس بالسكون الدق كذا في الصحاح وقوله الارواح هي كالزئبق وهذا من مصطلحات أهل الاكسير وقوله وفيه أي في المباحث المشرقية وقوله والر زانة أي الثقل



من غيرهما أو منهما ( على غير هذا الوجه مما لم يقيم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكمياء لهم في الاجساد ) السبعة ( والارواح ) التي تفيد الصورة الذهبية والفضية ( تفنن ) لانهم لا يقتصرون على اخلاط الكبريت والزيق ( والكل عندنا للفاعل المختار ) بلا احالة على شيء مما ذكره كما مر مرارا ( القسم الثاني غير المنطوقة ) من الممادن ( وعدم انطرافها اما الاين ) وفطر الرطوبة ( كالزيق أولا وحينئذ اما أن تخل بالرطوبات كالاملاح والزاجات أولا ) تخل ( كالطلق والزرنيخ ) وفي المباحث الشرقية الان اجسام المعدنية اما قوية التركيب وحينئذ اما أن يكون منطوقا وهو الاجساد السبعة أو غير منطوق اما الغاية رطوبته كالزيق أو الغاية يوسته كالياقوت ونظائره واما ضعيفة التركيب فاما أن تخل بالرطوبة وهو الذي يكون لمحي الجوهر كالزجاج والنوشادر والشب أولا وتخل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه أيضا ان الاجساد السبعة متشاركة في انها اجسام ذائبة صابرة منطوقة فالذائب يميزها عن الالكلاس والاحجار التي لا تذوب والصابر عما يذوب ويتجز كالشمع والقير والمنطوق عماليس بمنطوق كالزجاج والمينا فان قيل الحديد لا يذوب وان كان يلين قلنا يمكن اذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس الى ما سوى الذهب

### ﴿ الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة اقسام ﴾

﴿ المقدمة ﴾ في تعريف النفس وهي ثلاث \* الاولى ( النفس ) النبابة وهي كمال أول الجسم طبيعى آلى من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس ) يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا أول ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير في حد ذاته الا بها وأما في صفاته كاليياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الا به ويسمى كمالا ثانياً ( وبأول يخرج ) عن الحد ( الكمالات الثانية ) المتأخرة عن تحصيل النوع في نفسه ( كتوابع ) الكمال ( الاول ) المحصل للنوع ( من العلم

( قوله المتأخرة عن تحصيل النوع ) فان قيل فعلى هذا يلزم أن تكون الامزجة النباتية والحيوانية والانسانية كمالات أول لعدم تأخرها عن تحصيل تلك الانواع مع أن المزاج لا يسمى نفسا قلنا المراد بالكمال الاول للشيء هو ما كان محصلا في نفسه ودخلا في قوامه كما أشار اليه بقوله ما يتم به النوع في ذاته وظاهر أن الامزجة المذكورة ليست بداخلة في قوام تلك الانواع وانما هي شروط لتحصلها في أنفسها وقوله أى منوعها المشهور بينهم أن



والقدرة ) وغيرها من الصفات المنفرعة على تحصل الاوابع في ذواتها ( وبالجسم يخرج ) عنه  
( كمال المجردات ) أى منوعها ( وبالطبيعى يخرج ) الجسم ( الصناعى ) أى يخرج صور الاجسام  
الصناعية ( كالسرير والكرسى ) فان صورتها لا تسمى نفسا ( وبلاآلى ) يخرج ( العناصر )  
أى صورها ( اذ لا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات ) وكذلك الصور المعدنية فلفظ  
آلى يجوز رفعه على انه صفة للكمال أول أى كمال ذو آلة ويجوز جره على انه صفة لجسم  
أى جسم مشتمل على الآلة وهذا أظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلى ان يكون الجسم  
ذا أجزاء متخالفة فقط بل وان يكون أيضا ذا قوى مخالفة كالفأذية والنامية وغيرها فان  
آلات النفس بالذات هى القوى وبوسطها الاعضاء ( ومنهم من رفع طبيعى صفة للكمال  
احترازاً عن الكمال الصناعى ) فان الكمال الاول قد يكون صناعياً يحصل بصنع الانسان  
كما فى السرير والصندوق وقد يكون طبيعياً لا مدخل لصنعه فيه قال الامام الرازى وقد جمل  
بعض المتأخرين الطبيعى صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال أول طبيعى لجسم آلى وزعم  
ان الكمال الاول قد يكون طبيعياً كالقوى التى هى مبادى الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات  
الصناعية وهذا أقرب ( وبالحيثية ) يخرج ( كل كمال لا ياحق من هاتين الحيثيتين ) يعنى  
ان قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالاً أول للجسم المذكور  
مطلقاً بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا ياحقه من هذه الحيثية كالنفس  
الحيوانية والانسانية ( الثانية ) لنفس ( الحيوانية ) وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة  
ما يحس ويحرك بالارادة ( الثالثة ) النفس ( الانسانية ) وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من  
حيث يعقل الكميات ( ويستنبط بالرأى ) وفوائد القيود فى هذين الحدين قد ظهرت ممامر  
هذا اذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلاث على حدة ( وان اردنا تعريف النفس مطلقاً )  
فى بحيث يتناول جميع ما ذكرناه ( قلنا ) النفس ( كمال أول لجسم طبيعى آلى ما يتغذى وينمو  
ويحس ويحرك بالارادة أو يعقل الكميات ويستنبط بالرأى ) فان هذا الترديد راجع الى اقسام

المجردات أمور بسيطة فى الخارج وان كان بها فصول متنوعة لها فى الذهن لكن المتبادر من الكمال الأول  
ههنا هو النوع الخارجى ( قوله وهذا أظهر ) لان كون الجسم ذا آلة ولان الموصوف حينئذ يكون أقرب  
فى اللفظ لكنه لا يناسب أن يكون طبيعى مرفوعاً كما هو الأقرب لانه حينئذ يقع الفصل بالأجنبى بين الموصوف  
والصفة وقوله ذا أجزاء متخالفة فقط والا يلزم أن تكون المعادن البتة فان لها أجزاء متخالفة مع أنها ليست بألية  
اد ليس لها القوة حافظة

المعرف ومتناول اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلاثة لتلك الاقسام مع وجازة في  
الباره (وقد يبرعها) أى عن الحثيات المذكورة على سبيل التردد (بلازم واحد) شامل  
لها (وهو من حيث انه ذو حياة بالقوة) فيقال النفس كمال أول لجسم طبيعي الى ذي حياة  
بالقوة فقيد الآلى احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات أولية اجسام  
طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به أيضا النفوس الفلكية على رأى من ذهب الى ان  
لكل فلك من الافلاك نفسا وأما على رأى من ذهب الى ان النفوس الافلاك السككية فقط  
والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة آلات لها فلا تخرج به فاحتج الى التقييد الاخير  
لتخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات أولية اجسام  
طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها أفاعيل الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من أفاعيل  
الحياة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحوائية فان أفعالها قد تكون بالقوة اذ  
ليس الحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد  
من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تمقل السككيات والاستنباط  
بالآراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فغنى قوله ذو حياة انه يصدر عنه  
بعض أفاعيل الحياة ومعنى قوله بالقوة أن ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وفسرها الامام  
الرازي بقوله أى من شأنه ان يحيا بالنشوء وبقي بالغذاء وربما يحيا بالاحساس والتحريك  
• تنبيهات • على فوائد يتحقق بها المرام في هذا المقام (الاول انا نشأ هـ أجساما يصدر عنها

( قول على سبيل التردد ) متعلق بالمذكورة وقوله الى أن لكل فلك من الافلاك أى من الافلاك السككية  
والجزئية وقوله بمنزلة آلات يعنى أن كل واحد من الافلاك الجزئية ليس له نفس على حدة بل النفس الناطقة  
انما تكون للافلاك السككية اذ الحركة الارادية تكون بعض أفعال الحياة وانما يخرج الفلك بقوله بالقوة  
بخلاف تفسير الامام رحمه الله فان الفلك على تفسيره يخرج أولا بقوله ذو حياة اذ لا يتصور في الفلك النشوء  
والتغذى وقوله فسرهما الامام أى المعنيين المذكورين أو فسر القولين المذكورين والمآل واحد

( قول يصدر عنها آثار ) الظاهر ان هذا الكلام يشعر ان جميع تلك الآثار صادرة عن تلك الأجسام وكذا  
قوله فهى لمبادى تلك الاجسام مشعر بظاها ان جميع تلك الآثار لها مبادى في الأجسام المذكورة مع أن بعض  
الآثار كالادراكات العقلية انما تصدر عندهم من المبدأ القياض فيكون هو مبدأ لها ويمكن أن يقال لعل المراد  
بمصدرية الشيء ومبدئية لها ما هو أعم من كونه فاعلا لها ومحلا لها وظاها ان النفس الانسانية محل لادراكها  
وان لم تكن فاعلة لها أو يقال ان النفس الانسانية بحركاتها الاختيارية في المعقولات تكون منشأ لاستعدادات  
موجبة لتلك الادراكات فهذا الاعتبار يجعله مبدءا لها

آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا) من الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل (وليس ذلك) الصدور عنها (للجسمية المشتركة) بين الاجسام كلها (للتخلف) أى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها فى الجسمية (فهى) أى تلك الآثار (لمباد) فى تلك الاجسام (غير جسميتها) وليست هذه المبادئ اجساما والاعاد الكلام فيها بل هى قوى متعلقة بالاجسام (وتسمى نفسا فالنفس) لها اعتبارات ثلاثة وأسماء بحسبها فانها (من حيث هى مبدأ الآثار) المذكورة (قوة وبالقياس الى المادة التى تحملها صورة و) بالقياس (الى طبيعة الجنس التى بها يتحصل) ويتكامل (كالمعرفة بها) أى تعريف النفس (بالكمال أولى من الصورة اذهى) أى الصورة هى (المطبعة) الحالة (فى المادة و) النفس (الناطقة ليست كذلك) لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متمثلة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها (لكنها) مع مجردها فى ذاتها (كالمعرفة للبدن كما ان الملك كالمدينة) باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها (ولاء) أى الكمال (مقيس الى النوع وهو) أى النوع (اقرب الى طبيعة الجنس) لصحة الحمل بينهما (من المادة التى تقاس اليها الصورة) اذ لا حمل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانه أولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب (كيف) أى كيف لا يكون تعريفها بالكمال أولى (والمادة يتضمنها النوع من غير عكس) فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ لا دلالة حينئذ على النوع فالدلالة الاولى أكل من الثانية (وكذا) تعريف النفس بالكمال أولى (من القوة لانها للانفعال وللقوة الفعل ليست بمعنى واحد) يعنى ان لفظة القوة تطلق بالاشتراك اللفظى على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهى انفعالية وقوة التعريك وهى فعلية وليس اعتبار أحدهما أولى من اعتبار الاخرى

(قول) ولا شك ان وضع المنسوب (أى وضع الكمال مثلا المنسوب الى ما هو اقرب أى الى النوع الذى هو اقرب الى الجنس مكانه أى مكان الجنس أولى من وضع المنسوب أى من وضع الصورة مثلا المنسوبة الى ما ليس اقرب أى الى المادة التى ليست اقرب الى الجنس كما لا يخفى) (قول) اذ لا دلالة حينئذ على النوع (وذلك لانه المتبادر من اطلاق الصورة هو الصورة الجسمية على ما هو الكثير الشائع أو مطلق الصورة المتناول للصورتين أى النوعية والجسمية واما ما كان فلا دلالة حينئذ للنوع ولا يتبادر الصورة النوعية من اطلاق اللفظ حتى يتصور هناك دلالة على النوع وقوله وللنفس قوة الادراك وهو مثل القوة النظرية للنفس الانسانية وقوله فتعرفه أى فتعرف القوة هذه المعرف وقوله اسم لها أى للنفس وقوله فيعرفه أى يعرف الكمال هذا المعرف

ولا يجوز اعتبارهما ما فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فإنه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ( ولأن القوة اسم لها ) أى للنفس ( من حيث هي مبدأ الآتار وهو بعض جهاته ) أى جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط ( والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة ) النوعية المستتبعة لآثارها ( فتعرفها من جميع جهاته ) ولا ريب في أن تعريف الشيء بجميع جهاته أولى من تعريفه ببعضها . التنبيه ( الثانى النفس في بعض الاشياء ) كالانسان ( قد تبرأ عن البدن ) بأن تكون مجردة غير حالة فيه ( لكن لا يتناول اسم النفس الا باعتبار تعلقها به ) حتى اذا انقطع ذلك التعلق أو قطع النظر عنه لم يتناول اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل ( وقد يكون للشيء باعتبار ذاته ) وجوهره ( اسم وباعتبار تعلقه ) و اضافته الى غيره ( اسم آخر فاذا أردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان يأخذ فيه المضاف اليه وهى ) أى الامور المضاف اليها ( وان لم تكن ذاتية لها ) أى للاشياء التى أريد تعريفها ( في جوهرها فهي ذاتية ) لها ( من جهة التسمية ) وتوضيحه ما في المباحث المشرقية من أن الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاثب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجناح فتي أردنا أن نعطيه حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة أخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الأسماء التى لها تلك الحدود . التنبيه ( الثالث هذا الحد ) الذى ذكره للنفس على الاطلاق ( لا يتناول النفوس الفلكية ) لان أفعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلى وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذى حيات بالقوة على ما صروكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول ( لما عرفت انا أعطيناها اسم النفس من حيث ( يختلف أفعالها ) النفوس ( الفلكية ليست كذلك ) فان أفعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد والاختلافات المساعدة فيها مستندة الى تركيب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة ( ولا نعلم رسماً يتناولها ) أى ويتناول النفوس الثلاث معاً عن النبائية والحوائية والفلكية ( فاننا لو قلنا ) النفس ما يكون ( مبدأ للافعل ) أى ما يصدر عنه فعل ( كان كل قوة

( قوله وكذا لا يتناولها ) أى لا يتناول النفوس الفلكية الحد المستفاد الخ وذلك الحد المستفاد وهو ما ذكره بقوله ما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد

كالطبيعة) العنصرية والصورة المعدنية (نفسا ولو شرطنا) مع صدور الفعل (القصد خرجت) النفس (النباتية) والحاصل ان الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسمائية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل ما يكون مبدءا لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادية للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدءا لأفاعيل موصوفة بما ذكر اما أن يكون مبدءا لأفاعيل مختلفة وهو النفس الارضية أعني النباتية والحيوانية أو يكون مبدءا لأفاعيل على وتيرة واحدة لكن لا تكون عادية للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها بأسرها \* القسم الاول في النفس النباتية \* سلك في ذكر النفوس أولا ويان قواها ثانيا طريقة الترقى من الأدنى الى الأعلى فقدم النفوس النباتية (وقواها تسمى طبيعية) بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها (وهي أربع) مخدومة لأربع أخرى خادمة لها (منها) أي من الأربع المخدومة (اثنان يحتاج اليهما البقاء الشخص) وتكميله في ذاته (وهي) أي القوة المحتاج اليها لأجل الشخص (الغاذية والنامية) والقياس

( قوله عادية للارادة ) الظاهر ان قوله عادية مجرور وان الضمير المستتر فيه راجع الى الوتيرة لا الى الأفاعيل كما يوهمه ظاهر عبارته في حاشية شرح التجربة حيث قال أو يكون مبدءا لأفاعيل تكون على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادية للارادة وانما قلنا الى الأفاعيل لانه حينئذ يلزم خروج النفوس الفلكية عن هذا الرسم وعلى تقدير رجوع الضمير الى الوتيرة كما هو الظاهر يكون اسناد عادية الى الضمير فيه اسنادا مجازيا أو يكون المقصود نفي المجموع ثم ان نفي هذا المجموع ما ينفي كونها على وتيرة واحدة أو بنفي كونها عادية للارادة أو بنفي هذين المذكورين معا فالاول في النباتات والثاني في الافلاك والثالث في الحيوانات وقد خرج عن هذا التعريف الطبائع العنصرية أو المعدنية فان الافعال الصادرة عنها تكون على وتيرة واحدة عادية للارادة وقوله موصوفة بما ذكر أي موصوفة بأنها ليست على وتيرة عادية للارادة (قوله طريقة الترقى) مفعول سلك وقوله يبعده الضمير المستتر فيه راجع الى الجسم الموصوف بالموصول المذكور والضمير البارز راجع الى الجسم الآخر وقوله الذي هو بالقوة الخ هو مبتدأ وخبره قوله شبهه وقوله يخل هذا الفعل في المواضع الثلاثة كان على صيغة بناء المفعول وقوله مترهلا يقال رهل لجه بالكسر أي اضطرب واسترخى كذا في الصحاح وقوله وضرورة الموت بالرفع عطفا على وقوفها وقوله بأن القوى الخ متعلق بقوله ثبت وقوله أيضا أي كأن القوى الجسمانية متناهية وقوله في تحليلها أي تحليل الرطوبة حتى تحل أي تحل الرطوبة وقوله ويحل عطف على قوله فيغلب

المنمية الا أنه روى المزاج فاسند الفعل الى السبب ( فالغاذية ) التي لا بد منها في بقاء الشخص  
 مدة حياته ( تشبه الغذاء بالمتغذي أي تحيل جسماً آخر الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلاً  
 لما يتحلل عنه ) فيتم فعلها بأمر ثلاثه الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل  
 شبيه بالعضو وقد يخل به عند عدم الغذاء في نفسه أو لضعف الجاذبة الثاني الازق وهو أن  
 يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجمله جزءاً منه بالفعل وقد يخل به كما في الاستسقاء للحمي فان  
 الغذاء فيه منبري عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلاً أي مسترخياً الثالث أن يجمعه بعد  
 الالتصاق شبيهاً به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق ( وقد  
 ثبت وقوفها ) أي وقوف الغاذية عن فعلها ( ضرورة الموت ) وحينئذ لفساد المزاج ( بأن القوي  
 الجسمانية متناهية ) في آثارها ( كما تقدم ) وفي بعض النسخ وقد ثبت وقوفها بضرورة الموت  
 وبأن القوي الجسمانية يعني ان ضرورة الموت تدل على وقوفها أيضاً وانما كان ضرورياً لان الرطوبة  
 الغريزية تنتقص بعد بنفس الوقوف وذلك ان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة والحركات  
 النفسانية والبدنية تعاضد في تحليلها حتى تحل بالكليّة فتغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة وتنطفئ  
 الحرارة الغريزية كإطفاء المصباح عند انقضاء الدهن وغلبة الماء ويحل الموت ( والنامية ) التي  
 لا بد منها في وصول الشخص الى كماله ( تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها فتزيد في  
 الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية ) أي تزيد في تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص  
 الذي له تلك القوة ( الى غاية ما ) هي غاية النشو في ذلك الشخص ( ثم تقف ) عن فعلها ( لا كالورم )  
 فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي ( والسمن ) فانه قد يكون بحد  
 حال النشو أيضاً كالورم وقدم ما قبل من ان السن لا يكون الا في قطرين ومن انه مخصوص  
 باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره ( وذلك ) أي بيان وقوف النامية انه  
 لما كان البدن متولداً من الدم والنبي فهو في الاول رطب ( في الغاية فينأى حينئذ نفوذ الغذاء بين  
 أجزائه بسهولة ) ( ثم يحف يسيراً يسيراً ) ويتمسر النفوذ قليلاً ( ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمد  
 الاعضاء فاذا جفت ) الاعضاء جفافاً كاملاً ( لم تقبل ذلك ) التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها  
 ( فوقفت ) النامية عن فعلها ( ضرورة ) وهل تبطل حينئذ بالكليّة أو تبقى ذاتها فيه تردد  
 والغاذية عديم النامية بتحصيل ما يتعاقب به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا  
 ساواه الغذاء أو نقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء متخالفة لما هي فان

غاذية العظم تحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الأعضاء فلو اتحدت طبائعا  
لا اتحدت أفعالها ( ومنها ) أي من الأربع المخدمومة ( اثنتان يحتاج اليهما البقاء النوع ) نقط مع  
كون بقائه محتاجا الى الاولين أيضا بتوسط الشخص ( وهما المولدة والمصورة فالمولدة  
تفصل من الغذاء ) بعد الهضم الاخير ( ما يصلح أن يكون مادة للمثل ) أي لمثل ذلك  
الشخص الذي فصلت منه البذر ( وهي في كل البدن ) كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المنى  
عندهم يخرج من جميع الأعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمنى متخالف  
الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو أن تلك القوة  
لا تفارق الانثيين فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون ان المولدة  
نوعان نوع يولد المنى في الذكر والأنثى ونوع يفصل القوى التي في المنى أي الكيفيات المزاجية  
لان أجزائه متخلفة الامزجة فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا  
خاصا وكذا للعظم والشريان وغيرهما وذلك من منى متشابه الاجزاء أو متشابه الامتزاج  
( والمصورة وهي توجد ) في المنى عند كونه ( في الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء ) أي الاجزاء  
المتخلفة الحقيقة أو الاستعداد التي في المنى ( الصور والقوى والاشكال والمقادير ) التي بها تصير  
مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان أعنى المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية  
وهو ظاهر والنامية أيضا وذلك بأن تعظم الأعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة  
للتوليد ولذلك لا يتكون المنى الا بعد عظم الاعضاء وهذه الأربع تخدمها أربع أخرى

( قوله لان الحس لا يميز ) متعلق بقوله متشابه الامتزاج وقوله في كليات القانون الخ أي فيه إشارة الى المذهبين  
المذكورين وقوله أي الكيفيات المزاجية تفسير للقوى التي كانت في المعنى ( قوله لان أجزائه متخلفة  
الامزجة ) فكيف يصح ما ذكره من كون أجزائه متشابهة الحقيقة قلنا يجوز اختلاف أجزاء المنى في الامزجة  
مع كونها متشابهة في الحقيقة لما عرفت أن مزاج كل نوع له عرض عريض فيتصور هناك اختلاف في  
الامزجة مع عدم خروجهما عن ذلك الغرض فهذا الاعتبار يكون بعضه صالحا لان يكون عظما وبعضه صالحا لان  
يكون لهما الى غير ذلك وقوله فيمزجها أي يمزج ذلك النوع من المولدة تلك الأجزاء تمزيجات بحسب عضو عضو  
الخ وقوله تفيد فاعل هذا الفعل هو الضمير المستتر راجع الى المصورة ومفعوله الأول هو قوله تلك الأجزاء  
ومفعوله الثاني هو قوله الصور وقوله جعلها أي جعل هذه الأربع الأخرى وقوله لانها أي لان هذه الأربع  
الاخرى وقوله كما مر أي مر آنفا من قوله وهاتان القوتان الخ وقوله فيجب أن تكون أي حركة الغذاء وقوله  
حتى تخرج أي المعدة وقوله عن قريب تفسير في المعنى لتولده بعيد وهو تصغير بعد وقوله يليق به أي بذلك العضو



جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغذائية الخادمة للنامية مع كونها خادمتين للباقيتين  
 كما مر ( الاولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه ) من الغذاء ( وتدل على وجودها وجوه )  
 خمسة \* ( الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والالامتنع ) تحركه ( الى جهة  
 العلو ) بل كان يجب ان يتحرك الى السفلى وحده لكونه ثقيلًا ( والتالى باطل اذ قد يزدرد )  
 أى يتلع ( المتكسر ) الغذاء ابتلاعاتًا وحينئذ تكون حركته الى علو ( ولا ارادية اما من الغذاء  
 فاذا لا شعور له ) فلا يتصور منه ارادة ( واما من المغتذى فاذا قد ينقلب الغذاء من الفم الى المعدة  
 عند شدة الحاجة اليه بلا ارادة ) من المغتذى ( بل قد يريد الانسان منعه ) ليمضغه ( فيغلبه )  
 الغذاء وينجذب الى داخل فوجب أن تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو اما دفع من فوق  
 بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جذب من تحت وهو أن تجذبه المعدة  
 بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب \* الوجه ( الثانى انه متى تغذى الانسان بغذاء ثم يتناول بعده )  
 شيئًا ( حلوا واستعمل القىء وجد آخر ما يخرج بالقىء الحلو وليس ) ذلك ( الا لجذب المعدة  
 له ) أى للحلو ( الى قعرها ) بواسطة محبتها اياه طبعا ( واذا تناول ) الانسان دواء ( مراكرها  
 فالمرئى والمعدة يرومان نفسه ولفظه ولا يزدرد انه لا يبسر فربما اندفع بالقىء بلا اختياره )  
 الوجه ( الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان ) القصير المرئى ( كالتساح  
 حتى تخرج ) عند الاغتذاء بحيث تلاقى فيه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب  
 الغذاء فدل ذلك هذه الوجوه الثلاثة على ان في المعدة قوة جاذبة \* الوجه ( الرابع الرحم بعد )  
 انقطاع ( الطمث ) عن قريب ( اذا خلا عن الفضول يشتهد شوقه الى المنى حتى يحس كأنه  
 يجذب الاحليل الى داخله جذب المحجمة الدم ) الى داخلها وقد سمي بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا  
 الى المنى فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم \* الوجه ( الخامس الدم يكون في الكبد  
 مخلوطًا بالفضلات الثلاث ) أعني البلمم والصفراء والسوداء ( ثم تمايز ) تلك الامور المختلطة  
 ( وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة )  
 الثلاثة به ( لامتنع ذلك ) التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما أو كثيرا وهذه  
 حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الاعضاء \* الثانية \* من الاربع الخادمة  
 ( الهاضمة وهي تمد الغذاء الى أن يصير جزءا بالفعل ) من العضو ( فهي غير الغذائية اعني صيرورتها )  
 أي أعني القوة التي تقتضى صيرورة الاغذية ( جزءا بالفعل ) من الاعضاء وفي كليات القانون



وأما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذية وأمسكته الماسكة الى قوام مهيئ للفعل القوة الغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الأمام الرازي هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوي الاربع التي منها الهاضمة فلتتكم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وأمسكته ماسكته فلادم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطأت عنه هذه الصورة وحدثت صورة أخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشهد استعدادها للصورة العضوية الى ان تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فهنا حالتان أحدهما سابقة وهي تزايد استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقه وهي حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معني قوله (وهي) أي المضم الذي هو فعل الهاضمة (استحالات ما) واقعة (بين تمام فعل الجاذية وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي كون ما) أعني حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه أولا بما أشار اليه المصنف بقوله (ويمكن ان يقال المحرك الى مشابه العضو هو القوة الموصلة اليه) وتقريره على ما في المباحث المشرفية أن القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شئ آخر فهو الموصول الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفاصلين قوة واحدة أما الصغرى فظاهرة اذ لا معني للضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية وأما الكبرى فظاهرة أيضا لان ما حرك شيئا الى شئ كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعني بكونه غاية ان المقصود الاصل الى هو فعل ذلك الشئ وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال أن يكون الواصل الى حد ما واصل الى بلا علة موجودة موصلة ومحال أن تكون هذه العلة غير التي أزالنا عن المنقحر الاول هذا كلامه وهو يقتضي انه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب أن يكون الموصول الى العضوية أيضا الهاضمة فهي الغاذية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله (كيف والمراد بالقوة هنا الممدة) للمادة لفيضان الصورة عليها

(قوله واعترض ثانيا) أي اعترض الامام ثانيا وقوله وقال ابن سينا عطف على قوله لم يذكر أي ولذلك قال ابن سينا وقوله والاظهر وانما قال والاظهر ولم يقل والظاهر أو والصواب لأن عدل الاربع من الغاذية يتضمن عدل الهاضمة

(والمبيض) لها وهو (واهب الصور و) القوة (الماضمة هي المفيدة) بطبخها ونضجها (للاستعدادات المختلفة بالقوة) أى الشدة (والضف التي من جملتها ما يمد) المادة (لفيضان الصورة العضوية وتلك) القوة المفيدة لهذه الاستعدادات (مغنية عن قومي أخرى في الاعضاء) لانه اذا تم الاعداد وكل الاستعداد فاضت الصورة ونمت التغذية فاذا لافرق بين الماضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس (فى شئ من كتبه) (الغاذية) سوى هذه الاربعة التي سمينها الخوازم (وقال ابن سينا) بل المسيحي على ما في المباحث (الغاذية أربع) وعد هذه (الاربعة منها) والظاهر أن يقال وعد الماضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية أربع الجاذبة والماسكة والماضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة (واعلم) ان الغذاء مركب من جوهرين أحدهما صالح لان يشبه بالمغتذى والثاني غير صالح له و (ان الماضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية) على مامر (تعد الفضل) الذي لا يصلح للتشبيه (منه) أى من الغذاء (للدفع بترقيق الغليظ) حتى يندفع (وتغليظ الرقيق) فانه قد يتشربه جرم العضو لرقته فلا تندفع تلك الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم يتشربه العضو واندفع بالكلىة (وتقطع اللزج) فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الماضمة (اما بذاتها كما فى الجوارح) مثل البازي فان حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفي الحية فانها ربماناً كل التراب وتجعله كيلوسا من غير استعانة بماء وفي الجمل فانه يأكل أيا ما نباتا يابس ولا يشرب ماء (أو بمخالطة رطوبة) مائة (كما فى الآدمى وأكثرا الحيوانات ثم للبهائم) الذي هو فعل الماضمة (مراتب أربع \* الاولى فى المعدة بان تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك التخين فى بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبدى فى الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة) حتى كأنهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذي له عنق طويل ورأس مدور (ولذلك تفعل الحنطة

من الغاذية أيضا لکن مع انضمام زيادة لا يحتاج اليها ههنا وتلك الزيادة هي عدد الثلاثة الأخرى من الغاذية وقوله بترقيق الغليظ متعلق بقوله تعد الفضل أما ترقيق الغليظ فكما فى البول والعرق وأما تغليظ الرقيق فكما فى الغائط والقيء (قولم التخين) صفة ماء الكشك وليس صفة الكشك كما يتوهم وقوله فى بياضه متعلق بالتشبيه فى قوله كماء أى هو شبيه فى بياضه بماء الكشك والدمامل جمع دمل بتشديد الميم وهو القرع وقوله كالمصفاة وهى آلة التصفية وقوله طرفه الخارجى أى الخارج من الكبد ويتضاءل يقال رجل متضاءل أى شئت دقيق وقوله هذا العرق أى العرق الكبير

المضغوغة في انضاج الدماويل مالا تفعله المطبوخة منها ) ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيةها بالمضغ . المرتبة ( الثانية في الكبد فان الغذاء ) بعد ماصار كيلوسا ( اذا اندفع كفيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها ) أي ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف ( الى الكبد بطريق ماسار يتاوهي عروق ) دفاق ( صلبة ضيقة ) تجاوبها واصله بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء ( كالمصفاة قالوا واذا اندفع الى ماسار يقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة تشعب طرفه الخارجي يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب طرفه الآخر تتصغر وتتضاءل وتندق جدا في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لا يخلو شيء من أجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكاه ( فينطبخ فيها ) أي في الكبد انطباخا تاما ويصير كيوسا ( وتتميز الاخلاط الاربعية ) المتولدة هناك بعضها عن بعض ( وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه ) أي ما كان من أجزائه لطيفا فيه نارية أي حرارة ويس ( تتجاوز نضجه ) وتميل الى الاحتراق ( وخلفته يملوها ) أي وخلفة مايجاوز نضجه يملو سائر الاجزاء الغذائية ( كالرغوطة وهي الصفراء فيها حرافة ) لما مر من أن فاء ل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوطة الدم وسببه القاعلي هو الحرارة المعتدلة وأما المحترق منها ففاعله الحرارة النارية في الغاذية ( و ) الاجزاء ( الكثيفة الارضية ) أي التي فيها برودة ويس ( اما لطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد يرسب فيها ) أي في الاجزاء الغذائية ( كالمكر وهي السوداء وفيها حموضة ) قالوا والطبيعي من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى قم المعدة ليدغدغها ويذبه على الجوع حامض

( قول ) ويصير كيوسا ) قيل هذا اللفظ سرياني بمعنى الخلط سواء كان صالحا لأن يحصل منه ما ينبغي للبدن أو لم يكن صالحا لذلك بل كان فاسدا في نفسه وقوله منه أي من الغذاء وكلمة من ههنا تبعية وقوله وأما المحترق منها أي من الصفراء وقوله ترسب فيها أي تسفل فيها والعكر دردي الزيت وغيره ودردي الزيت ما يسبق في أسفله كذا في الصحاح وقوله الى المرتين أي الى الصفراء والسوداء وهو يروي بضم الميم وتشديد الراء على أن يكون فيهما مرارة في الجملة لان الحرافة أو العفوصة لا تخلو عن مرارة ما وقدير وي بكسر الميم وتشديد الراء أيضا على تغليب الصفراء على السوداء اذ المرة هي الصفراء وقوله الواجب له الضمير في له راجع الى مزاجه أي مزاج كل واحد والضمير في يصلح راجع الى كل واحد أيضا وقوله من جانبه المحذب أي الجانب المحذب للكبد

أنقص وسببه الفاعلي حرارة معتدلة وأما المحترق فيها ففاعله حرارة مجاززة عن الاعتدال والسبب المادي للسوداء هو الشديد الغليظ القليل الرطوبة من الاغذية (وما يبق بينهما) أي بين الرغوة والمكر (منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو) أي مائل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المرتين (ومنه ما هو نج) أي في لم يطبخ انطباخا تاما (بعد كانه دم غير تام النضج وهو البائم وفيه حلاوة ما) لكونه دما غير نضيج (وكما كان) البائم (أقرب الى النضج كان أحلى) لزيادة قربة حينئذ من الدم (وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي وذلك) أعنى كونه غير طبيعي (اما لتغير مزاجه في نفسه عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لان يصير جزءا) من الاعضاء (واما لمخالطة مخالط) اياه من أخلاط آخر غير طبيعية أو رطوبة غريبة ترد عليه من خارج (ولها) أي للاخلاط الغير الطبيعية (اسماء يعرفها اطباء لسانا) ههنا (ليانها) فان اشتهت أن تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية \* المرتبة (الثالثة في العروق فان الاخلاط الاربعة) بعد تولدها في الكبد تنصب الى العرق الثابت من جانب المحذب المسمى بالاجوف المقابل للعرق الثابت من مقعره المسمى بالبواب ثم (تندفع) الاخلاط (في العروق) المتشعبة من الاجوف (مخالطة) بعضها ببعض (وفيها) تنضم الاخلاط انضماما تاما فوق ما كان لها في الكبد وهناك (يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو) عضو (فيصير مستمدا لان تجذبه جاذبة العضو) \* المرتبة (الرابعة في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الى الجداول ثم) منها (الى السواقي ثم الى الرواضع ثم الى العروق الليفية ترشح) الغذاء (من فوهاتها) أي فوهات الليفية الشعرية (على الاعضاء وحصل لها في الاعضاء كل عضو) أي حصل غازية كل عضو للاغذية

( قوله الى الجداول ) هي في اللغة الانهار الصغار والمراد ههنا العروق المتوسطة بين الكبار والسواقي أي هي متوسطة بينهما في الغلظ والدقة والسواقي من السقاية جمع ساق وهي العروق المتوسطة بين الجداول والرواضع وهي أعنى الرواضع من الرضاع جمع راضع أو رضيع وهي ههنا العروق المتوسطة في الغلظ والدقة بين الجداول والليفية وقوله ترشح جواب اذوالجمله الشرطية خبر ان في قوله فان الغذاء وقوله غازية كل عضو اشارة الى أن المضاف مقدر في كلام (المص) رحمه الله وقوله للاغذية اشارة الى أن الضمير في لما رجع الى الأغذية التي دل عليها اسناد لتراشح المذكور الى الغذاء المذكور وقوله عليها أي على الاعضاء وقوله التشبيه منصوب على أنه مفعول حصل بتشديد الصاد وقوله به أي بكل عضو وقوله كفي الذبول أي كفاي الذبول وقوله في الاستسقاء صلة الاخلال وقوله في الاصلاق خبر ان وكذا الكلام في الذبول في تحصيل بدل ما يتحلل وكذا في البرص والبهق وفي التشبيه الخ وقوله وهو الاكثر أي البول هو الاكثر من المرتين

المرسخة عليها ( التشبه به التصاقا وقد يخل به كنى الذبول ولونا وقد يخل به كنى البرص والبهق وفي القوام وقد يخل به كنى الاستسقاء اللحمي ) والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من ان الاخلال في الاستسقاء اللحمي بالالتصاق وفي الذبول في تحصيل بدل ما يخل وفي البرص والبهق في التشبه من حيث القوام والماهية \* ( تنبيهان ) الاول ان لكل مرتبة من مراتب المضم فضلا ) لا يصح أن يصير جزءا من المغتذي فيحتاج الى دفعة ( فللاولى التي في معدة ( الثفل ) الذي يندفع من طريق الامعاء ( وللثانية ) التي في الكبد البول وهو الاكثر ( و ) الباقي ( المران السوداء والصفراء ) المندفعتان من الطحال والمرارة ( وللثالثة ) التي في العروق ( الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التي تصير عرقا ) وجعل البول فضلا للمرتبة الثالثة مخالف لما في المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء ) والرابعة ( المني ولذلك ) أى ولكونه فضلا للمضم الاخير الممد لصيرورة الغذاء جزءا من المغتذي بالفعل بل من أعضائه الاصلية المتكونة من المني ( يضعف استفراغ القليل منه مالا يضعف مثله ) أى مثل ذلك الاضاف ( استفراغ اضعافه من الدم ) أوسائر الاخلال وذلك لان استفراغه يورث وهنا في جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المني دون غيره من الاخلال \* التنبيه ( الثانى الغذاء ما يقوم بدل ما يخل من الشئ بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة ) هذه العبارة توهم ان للغذاء معانى أربعة وعبارة الامام الرازي في كتابه هكذا الغذاء هو الذى يقوم بدل ما يخل عن الشئ بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالخطة ويقال له غذاء اذ لم يحتاج الى غير الالتصاق في الانعقاد

( قول مخالف لما في المباحث المشرقية ) أى المناسب له ولما هو المشهور بينهم أيضا هو أن يذكر البول فضله للمرتبة الثانية على ما ذكره الشارح آنفا وقوله القليل منه أى من المني وقوله نصب على أنه مفعول مطلق وقوله استفراغ بالرفع على أنه فاعل لا يضعف ( قول بدل ما يخل ) بالنصب على أنه مفعول فيه أو مفعول له أى يقوم مقام ما يخل أو يقوم بدلا لما يخل ولك أن تجعل قوله يقوم من الافعال الناقصة أى يصير بدل ما يخل

( قول ولم يشبهه ) عطف على قوله لكان أظهر وهنا بحث ظاهر وهو انه كيف لا يكون أربعة مع أن المراد من قوله الذى يقوم الخ هو الذى من شأنه أن يقوم الخ سواء قام بالفعل أو بالقوة القريبة أو البعيدة وهذا معنى اعم بحيث يتناول المعانى الثلاثة وللنظر الى هذا المعنى لم يذكر الامام الفاعل بل قال وقد يقال له الخ وقد مر نظيره في تقسيم العلوم حيث قال هناك أى من شأنه أن يعلم فيتناول المعلوم بالفعل والمعلوم بالقوة وقوله بحيث متعلق بقوله اجتوارها وقوله القواقرهى أصوات البطن وقوله احساء الحس تمر مخلوط بلبن وأودهن

ويقال له غذاء عند ماصار جزءاً من المغذى تشبيهه بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان أظهر ولم يشته على أحد ان معانيه ثلاثة (والمشهور) فيما بين الأطباء (ان البسيط لا يصير غذاء) للحيوان (ولا برهان عليه) بل فيه اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان \* (الثالثة) من الاربع الخادمة (الماسكة وهي) القوة (التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها) فالانسب أن يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا وكأنه إنما أخرها لاختذه الهاضمة في تفسيرها (ويثبتها) أي يثبت وجود الماسكة (في المعدة احتواءها على الغذاء من كل الجوانب) وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها تحتوي (وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء) أصلاً (واذا ضعفت المعدة لم يحصل) ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن المضم (وان كثر الغذاء) مع ضعف المعدة (حصلت القرائر) والنفع ببطء الاستمرار (وبالتشريح نشأه) هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام في المباحث المشرقية من ان اذا أعطينا حيواناً غذاء رطباً كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب منطبقاً بحيث لا يمكن أن يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيواناً تناول عظماً أعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق الذي من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازلاً علمنا ان هناك قوة تمسك شيئاً غير شيء (و) يثبتها (في الرحم احتواءها على الزرع) الذي هو الولد وأطواره (بحيث لا ينزل) ولو شق الحيوان الحامل من أسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه الليل فلو لم يكن في جواهر الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك وأيضاً جرم المني يقتضي بطبعه الحركة الى أسفل فلولا ان في الرحم قوة تمسكه لما وقف (وكذلك) يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة (في الاعضاء) كلها فانها تمسك الرطوبات التي هي أغذيتها (وبالجملة فلما رأينا الرقيق والثقيل) أي الجسم الجامع بين الرقة والثقيل كالمشروبات والاحساء الرقيقة في المعدة على ماصر والمني في الرحم والاخلاط في الاعضاء (الذي من شأنه النزول لا ينزل و) رأينا (خلافه) أي الغليظ الخفيف (الذي ليس من شأنه النزول) كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم (ينزل علمنا ان

(ثمة أى في كل واحد من المدة والرحم والاعضاء) (قوة ماسكة \* الرابعة) من القوى الخادمة (الدافعة اما للغذاء المهيا للعضو اليه) فتعين بدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء (واما للفضل عنه) فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو مايلائمه ويدفع ماينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شئ من الاعضاء عن الاخلاط التي نفسده (و) أيضا (يجده) ترك هذه الكناية أولى أى يجد (كل أحد من نفسه عند التبرز) اذا كان البراز معتقلا وكان في الامعاء فضل لداغ (كأن معدته واماهاه) وسائر احشائه (تنزع) من موضعيها وتتحرك الى أسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع الماء المستقيم عن موضعيه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة مايعرض له في الزحير (ويدل عليه) أيضا (التي من غير اختيار ومانراه) حينئذ (في المدة من الانزعاع عن موضعها) الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء (و) كذا يدل عليه (سائر الاستفراغات البخرانية وغيرها) اذ لابد لها من دافع يدفعها (تنبه اثبات تمدد القوى وتغايرها) بالذوات على رأى الحكماء (بناء) أي مبني (على أصلهم الى من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولا جاز أن يستند الكل) أى جمع الافعال المذكورة (الى قوة واحدة) بالذات (وقد ثبت) فيما مر (ضمفه) أي ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ماينبئ عليه من تمدد القوى وتغايرها (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (شرطه عدم تمدد الآلات والقوايل) اذ مع تمددها يجوز أن يصدر عن الواحد أشياء متكررة اتفاقا (وانه) أى عدم تمدد الآلة والقابل فيما نحن بصده (غير معلوم) فجاز حينئذ أن لا يكون هناك القوة واحدة تجذب الطعام بالة وتدفعه باخرى وتضمه بالة وتدفع الفضل بالة رابعة وتورد الغذاء تارة أكثر من المنحلل وتارة أنقص أو مساويا فلا تمدد في هذه القوى الا بالاعتبار (وما يقال) في بيان تمدد القوى (انا نري العضو قويا في أحدها) أى احدي القوى (وضعيها في الاخرى) منها (فهما) أمران (متغايران) قطعا لا متناوع اجتماع المتنافين في ذات واحدة (ضعيف لجواز أن يكون ذلك) الاختلاف في العضو (لضعف الآلة

(قول الدافعة) جعل الالف واللام ههنا بمعنى التي تدفع الغذاء اليه أى الى العضو وقوله للفضل أى التي تدفع الفضل عنه أى عن العضو عند التبرز رأى عند التغيط وقوله فضل لذاع أى فضل موجه وقوله وسائر احشائه أى الأمور التي هي في جوفه وهومن الحشو والمعاء بكسر الميم وهو مفرد والجمع الامعاء والزحير بالزاي المججمة والحاء المهملة وهو استطلاق البطن والاستفراغات البخرانية هي التي حصلت بشدة الحر



واختلاف فيها) لا لضعف وقوة في ذات القوة (ثم) نقول في ابطال القوى لاسباب القوة  
المصورة كما زعموه ان (من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في علم الطبيعة) من النباتات  
للمخالفة الانواع والحيوانات المتباينة الخفائض (البالغة) تلك الافعال المعجبة (من الاتقان)  
والاحكام (أقصى الغاية وكان) ذلك التأمل (راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله  
تعالى التي فطر الناس عليها) من الذكاء والميل الى الصواب (لم يعم بصيرته التقليد) من أهل  
الاهواء (ولم يكن أسيرا في مطمورة الوهم) أي في سجنه بان لا يغلب وهمه على عقله (علم)  
ذلك التأمل (بالضرورة انها) أي تلك الافعال المعجبة البالغة تلك الدرجة العالية (لا يمكن  
ان تستند الى قوى بسيطة) أو مركبة (عديمة الشعور) بما يفرض صادر عنها (سيما ما يحدث)  
في الحيوانات (من الصور) والاشكال والتخطيطات المقدارية والاوزاع الثلاثة (في الرحم  
وما يفاض) فيه (من الصور) النوعية (والقوى) النابعة لها (على تلك المادة المتشابهة الاجزاء)  
على الرأي الاصول (وما يراعى فيها) أي في تلك الامور الحادثة والمفاضلة (من) حكم  
و (مصالح قد تحيرت فيها الارحام وعجزت عن ادراكها) العقول و (الافهام قد بلغ المدون  
منها) أي من تلك الحكم والمصالح (مما علم) في الكتب التي دون فيها منافع أعضاء  
الحيوانات وأشكالها ومقاديرها وأوضاعها (خمسة آلاف وما لا يعلم) منها (أكثر) مما علم  
كما لا يخفى على ذي حدس كامل (وعلم) ذلك التأمل أيضاً (علما ضروريا لا يشوبه ريبه ولا  
يحتمل التقيض بوجهه) من الوجوه (انها) أي تلك الافعال المذكورة (لا تصدر الا عن  
علم) كامل علمه (خبير) بهواطن الاشياء وما يخفى منها (حكيم) يتقن أفعاله مطابقة للمنافع  
التي يتصور ترتيبها عليها (قدير) على كل ما تعلق به مشبته بعد علمه المحيط (كما نطق به  
الكتاب) الكريم (في عدة مواضع في معرض الاستدلال) على عظمة الصانع وكماله منها  
قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل ابراده في معرضه على انه علم

(قوله ولم يعم) بكسر الميم من التعمية وبصيرته مفعوله والتقليد فاعله وقوله من أهل الاهواء حاله من الضمير  
المستتر في قوله لم يعم فيكون الحال ههنا قيد للنفي دون والمطمورة الحفرة فلذا فسرهابا بالسجن وقوله علم خبران  
والتخطيطات يراد بها الماهلة والطاين المهملتين من حظ الرجل أي نزل فتخطيط الشيء جعله في منزلته  
ومرتبته من جهة مقداره ووضعه وشكله وقدير يراد بالنظاين فعنى تخطيط الشيء أن يعطى حظوظها من  
المقدار والوضع والشكل وقوله على الرأي الاصول يعنى أن المخترع في المنى كونه متشابه الاجزاء لا كونه  
متخالف الاجزاء وعلى هذا فاسناد أطواره الى الفاعل المختار العليم الحكيم يكون أظهر



ضروري يستدل به على غيره هذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (على ان في الاعتراف بالفاعل المختار) واسناد الاشياء اليه ابتداء كما صرت اليه الاشارة مرة بعد أخرى فائدة جلية هي ان فيه (لمندوحة عن كثير من) أمثال (هذه التمهلات التي يكذبها العقل الصريح ويأبأها الذهن الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يدعن لها ذهن مستقيم ربنا لا نزع قلوبنا بمد اذهديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب) منك المبدأ واليك المآب ﴿تبيين﴾ آخران على أمرين متفرعين على ثبوت القوى وتمدها (الاول قالوا وهذه) القوى (الاربع) الخادمة للاربع الاولي (تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الماضية) لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف وهي لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصلان الا بحركة مكانية ففعل الماضية حركتان كيفية وإينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة إينية والامساك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع عن الحركة الا أنه لا يحصل الا بتحرك الليف المورب الى هيئة الاشتمال فلا بد فيه أيضاً من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة ممتدة فلا ينفع بالذات شيئاً من القوى بل هي محتاجة في أفعالها وحركاتها الى الحرارة التي تعاونها فاما كانت الحركة فيها أكثر كالمضامة كانت حاجتها الى الحرارة أشد (ثم الجاذبة) لانها تحتاج الى حركات في الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما في المغناطيس واما باضطراب الخلاء كاجتذاب الماء في الزرات

(قوله) تخدمها الكيفيات الأربع) هذه الكيفيات الأربع تخدم تلك القوى الأربع سواء كانت هي حاصلة في محال تلك القوى وهي الكيفيات العريضة أو حاصلة في الأغذية أو في الهواء لكن لو كانت هي في غاية الافراط تكون مضرة كما في برودة الأفيون وحرارة الصيف في بعض المواضع الغائرة وقوله حركتان الخ كيفية راسخة وهي استعمال الغذاء في الكيف على ما أشير اليها آنفاً وقوله الليف المورب هو من باب التفعيل يقال ورب العرق أي فسد والمراد هناه هو الليف المرخي المرسل وقوله الممتدة من امتد أي جعله متيناً صلباً وقوله مخدرة بالخاء المعجمة أي مؤدية للكسلان والفتور وفي بعض النسخ بالخاء المهملة يقال حدر جلد الرجل أي ورم بكسر الراء واحد رته انا الحارة مغلظة للأغذية ومخلخلة لها وقوله في الزرات وقدم تفسير الزرات في آخر مباحث الممكن في مرصد السكم من موقف الاعراض لانه حاجتها الى التعريك أمس هذا وجه الترتيب الذي أشار اليه ههنا بكلمة ثم يعني ان الحاجة الى اليبوسة انما هو لأجل التسكين وظاهر ان التسكين في فاعلية الماسكة يكون مقصوداً بالذات وفي فاعلية الجاذبة يكون مقصوداً لأجل التمكن من التعريك من بعض ماسك الأغذية الى مسكن آخر لها فتكون حاجة الماسكة الى اليبوسة أكثر من حاجة الجاذبة الى التعريك كانت أمس من

واما بالحرارة كما في السراج وان كان هذا الاخير راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطراب فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب أقوى (ثم الدافعة) لان فعلها تحريك محض (ثم الماسكة) لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف لكن لما كانت مدة تسكين الماسكة للغذاء أكثر من مدة تحريكها لليف كان احتياجها أقل (وأشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة) لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك جداً (ثم الجاذبة) لان حاجتها الى التحريك أمس من حاجتها الى تسكين أجزاء آلتها وتقييضها باليبوسة لتتمكن من التحريك (ثم الدافعة) وذلك لان فعلها أيضاً التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكن للروح وآلتها من الاعتماد الذي لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح أو الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسر الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة أقوى كانت حاجتها الى اليبوسة أشد (والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة) الممينة اياه في التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وتخدم كذلك الدافعة بأنها تمنع تحليل الريج الممينة على الدفع وأيضاً تغلظها وكلما كانت الريج أغلظ كانت أعون وأيضاً تجمع الليف العاصر وتكثفه فتكون أقوى في الدفع فظهر مما ذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تخدم ماسوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط \* التنبيه (الثاني) قد تتضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء فالمادة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة) أيضاً (لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد تفعل) المعدة (نارة للاعداد) وهيئة الغذاء لسائر الاعضاء (ونارة للاغتذاء وكذا كثير من الاعضاء) كالكبد وسائر ادوات الغذاء وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة احدهما التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره الى

حاجتها الى تسكين الأغذية ( **قوله** وحيث كانت الحركة في الجاذبة أقوى ) هذا الإشارة الى وجه الترتيب بين الجاذبة والدافعة كعادل عليه بكلمة ثم وحاصل ان حاجة كل منهما الى اليبوسة انما هو لأجل التسكين الممكن للتحريك فما كان تحريكه أقوى كان حاجة الى اليبوسة أكثر وقوله وتخدم أي تخدم البرودة وقوله كذلك أي بالعرض وقوله تغلظها من التغلظ أي تغلظ البرودة الريج المنصبة وهذا من الأعانة ( **قوله** احدهما ) أي احدى الجلتين وهما وان لم تكونا مذكورين صرحا لهما كانتا مفهومتين من وقوع قوله مضاعفة حالاً مقيدة لما قبلها ولكل واحدة من الجلتين أجزاء أربعة كما ذكره

ما يصلح ان يكون دما والتي تدفمه الى الكبد والثانية التي تجذب الى المدة غذاءها على الخصوص ونفسه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد لان التغيير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر المدة وهذه الثانية موجودة بأجزائها الاربعة في جميع أعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما في المدة والكبد فيوجد معها أيضاً الاولى بأجزائها الاربعة ثم قال قال الامام الرازي ان كان هذا حقاً وجب ان يحكم به في الفم واللسان والمرئ والامعاء والعروق المسماة بمساريقا وبالجملة في جميع أعضاء الغذاء

### ﴿ تقسم الثاني في النفس الحيوانية وتسمى قواها ﴾

التي لا توجد في النبات (نفسانية وهي اما مدركة واما محركة) لان امتياز الحيوان عن مشاركانه في القوى الطبيعية بهاتين القوتين (والمدركة اما ظاهرة واما باطنة) فهذه أنواع ثلاثة (النوع الاول القوي المدركة الظاهرة) قدم المدركة على الحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها (وهي المشاعر) أي الحواس (الخمسة الاول البصر وللحكماء فيه) أي في الابصار (قولان) بل أقوال ثلاثة مشهورة الا ان الثالث قريب من الثاني فذكره المصنف في قرنه وعدهما قولاً واحداً ﴿ الاول ﴾ وهو مذهب أرسطو) وأتباعه من الطبيعيين (انه انما يحصل) الابصار (بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف) الذي لالون له فلا يستر ما وراءه (الى الرطوبة الجليدية) التي في العيين (وانطباعها في جزء منها) أي من تلك الجليدية (وذلك الجزء) الذي تنطبع فيه الصورة (زاوية) رأس (مخروط) متوهم لاجوده أصلاً (قاعدته سطح المرئي) ورأسه عند الباصرة (ولذلك) أي ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع (يرى القريب اعظم) من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر بل مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك (لان الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي (كل قارب) من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزواية (كان

(قول في القوى الطبيعية) وهي القوى التي كانت للنفس النباتية على ما مر في صدر القسم الأول وقد عرفت أن سائر الحيوانات مشركة للنباتات في القوى الطبيعية وقوله قريب من الثاني على ما سيحكي في هذه الورقة ان شاء الله تعالى وقوله فذكره المصنف في قرنه أي شده في حبل واحد

أقصر ساقاً فأوتر ) عند تلك النقطة ( زواية أعظم وكلما بعد ) عنها ( كان أطول ساقاً فأوتر ) عندها ( زواية أصغر ) كما تشهد به الفطرة السليمة ( والنفس انما تدرك الصغر والكبر ) في المرئى ( باعتبار تلك الزواية ) فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيراً فترسم صورة المرئى فيه فيرى صغيراً واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيراً فترسم صورته فيه فيرى كبيراً ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعاً للابصار كما ذهبنا اليه وأما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بمخروج الشعاع فيجب أن يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة أو غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلها بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل أيضاً فجاز أن يتفاوت حال المرئى صفراً وكبراً بتفاوت رأسه دقة وغلظاً ألا ترى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر أن لا يتفاوت حال المرئى في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز أن يظهر التفاوت فيه بحسبهما ( و ) يدل على صحة القول الاول ان ( من نظر الى الشمس ) بتحديث وامعان ( نظراً طويلاً ثم اعرض عنها ) وغمض عينيه ( فانها تبقى صورتها في العين مدة ما ) حتى كأنه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جداً ساعة طويلة نظراً بتدقيق فان عينيه يتكفيان بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصاً بل مخلوطاً بالخضرة أو غمض عينيه فانه يجد كأنه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئى لما كان الامر كذلك ( و ) مما يدل على صحته أيضاً أن يقال ( له ) أى للبصر في ادراكه ( اسوة بسائر الحواس ) الظاهرة ( اذ ليس ادراكها ) لمدركاها ( بان يخرج منها شئ ويتصل ) ذلك الشئ ( بالمحسوس بل ) ادراكها اياها انما هو لان المحسوس يأتيها ( فوجب أن لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شئ منه الى البصر بل لان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع ) ويمكن أن يقال على ( الدليل ) الاول ( له ) أى لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرئى الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد ( لسبب آخر ) لالانطباعه في جزء أكبر أو أصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه ( و ) ان يقال ( على الثاني ان الصورة ) أى

( قوله لما الابصار ليس حاصلها ) لانه الابصار في صورة خروج الشعاع الخ وقوله فيه أى في الابصار قوله فيه بحسبهما أى في حال المرئى بحسب القرب والبعد بناء على خروج الشعاع المتوهم وقوله أسوة أى مساواة

صورة الشمس أو الروضة ( انما تبقى في الخيال ) دون الجليدية الا ترى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض والابصار في هذه الحالة قطما ( و ) ان يقال ( على الثالث انه تمثيل ) وقياس للبصر على الحواس الاخر ( بلا جامع ) معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدر كها دون باقي الحواس الظاهرة ( احتج النفاة ) للانطباع ( بوجوه والعمدة ) في الاحتجاج عليه ( ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه ) في المقدار ( فوجب ) على تقدير كون الابصار نفس الانطباع أو مشروطا به ( أن لا يبصر ) من الاشياء ( الا قدر نقطة الناظر منها ) وهو السواد الاصفر الذي فيه انسان العين ( لكننا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يتمتع حصول الشبح الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل ) الكبير ( بعينه ) في الصغير ( والحاصل ) مما ذكرنا في الجواب ( ان هذا ) الذي أورده جالينوس ( انما يرد على من يرى ) ويمتد ( ان المبصر نفس الشبح ) المنطبع في الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه ( وأما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار ) وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي ( فلا يرد عليه ذلك ) الذي أورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه ( وهذا ) الاخير ( هو الحق ) على القول بالانطباع وفي الملخص ان المتأخرين لم يفهموا كلامه فحكوه على ما لا ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار وأخري قالوا انها الابصار والمبصر معا وأما الموجود الخارجي فغير مرئي أصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطن الطاعنين فهم كالرواة السوء للشاعر الجيد ( القول الثاني ) انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة ) مخروط متحقق ( رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط ) وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة الأول ان ذلك المخروط مصمت الثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي أجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دفيع كأنه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه ( قوله ) كأنه خط واحد مستقيم الخ ) واطلاق المخروط عليه انما يكون باعتبار ما يتغير من مخروطا

حركة سريعة جداً في طول المرئي وعرضه فيحصل الإدراك به واحتجوا على مذهبهم بأن الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الراى من الجوانب بل لان الشماع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها اصطقاتها الى الوجه ألا يرى انه اذا قرب الوجه منها تخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائبة فيها مع علمنا بأن المرآة ليس لها غور بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينهما وبين المرئي يتكيف بكيفية الشماع الذي فيها ويصير ذلك آتياً في الابصار ولما كان هذا أيضاً مبنياً على الشماع كان في حكم المذهب الثاني كما مر (ويطلبه) أى المذهب الثاني (انه اذا كان) هناك (ريج) عاصفة (أو اضطراب في الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات) الخارجة من العين (وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لا جرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة) وأشار الى ابطاله وابطل المذهب الثالث معاقوله وأيضاً فتعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين المصنوع يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة) أي يستحيل ان يقوي ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل أيضاً

من حركته السريعة جداً وقوله على مذهبهم وهو القول بخروج الشماع على الوجوه الثلاثة المذكورة وقوله والا كانت الخ فيه منع وقوله ألا يرى أنه اذا قرب وفيه بحث أيضاً (قوله الذي بينها وقوله الذي فيها) الضمير في بينها وقوله فيها راجع الى العين وقوله كان في حكم المذهب الثاني لايخفى عليك ان المذهب الثاني مبنى على أن يكون لشعاع المخروطى جوهر اجسمانيا واستحالته ظاهرة كما ذكره بقوله وأيضاً فيعلم الخ وان المذهب الثالث مبنى على أن يكون الشعاع المخروطى عرضاً ولا استحالة عقلية معاً في أن يحدث من المبدأ الفياض ذلك الشعاع في الهواء أو في الأفلاك بواسطة استعدادات وشرائط موجبة لذلك كتقليب الحديقة وسلامة العينين مثلاً ولا يلزم من حدوثة أو زواله تبدل سائر كيفيات الهواء والافلاك بل هي اعنى تلك الكيفيات باقية على حالها كما كانت هي عليه قبل ذلك فتأمل (قوله وجب أن يتشوش) هذا ممنوع والقياس على الصوت كما ذكره في ابطال المذهب الثاني قياس مع الفارق فان الصوت كيفية قائمة بالهواء والشعاع المذكور جوهر قائم بذاته وقوله ويستحيل أيضاً الخ اشارة الى ابطال المذهب الثالث وقد عرفت أنفا ما يدفع هذا الاعتراض عن المذهب الثالث وقوله بل نقول ذلك العضو الخ انما يرد أيضاً على المذهب الثاني ويمكن دفعه عن المذهب الثالث كما ذكرنا وقس على هذا ما قاله الامام ههنا وقوله ولا حالة الشعاع المصدر مضاف الى الفاعل ومفعوله هو قوله ما بينهما

ان يقوى نور عينه على احالة ما بينهما الى كيفيته ( بل نقول ذلك المصفور أو الانسان أو  
الفيل ان كان كله نوراً لما امتد ولا أحوال ) الى كيفيته ( من الهواء عشرة فراسخ وان لم  
يكن هذا جلياً في العقل فلا جلي عنده ) واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى  
الثوابت ولا احالة الشعاع الذي في الدين ما بينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه  
في الابصار مطلقاً قال الامام الرازي في المباحث المشرقية حاصل الكلام في هذا المقام أن  
نقول انا نعلم علماً ضرورياً بأن العين على صغرها لا يمكن ان تحيل نصف كرة العالم الى  
كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرتها ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذهب  
الثلاثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل في هذا الذي ذكرناه وانى لا تعجب من اشتهاها فيما بين  
الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور بخصوص وذلك الشعور  
حالة اضافية فتنى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت  
للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج من عينه جسم أو ينطبع فيها صورة فليس يلزم من  
ابطال الشعاع أو الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض ( تنبيه ) سواء قلنا  
الابصار بالانطباع أو بخروج الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف ( المتوسط فيما بين الرائي  
والمرئي كالهواء مستقيماً وينفذ في الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار  
منعطفاً ) هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التي على سطح  
المخروط كما مررت اليه اشارة في صدر الكتاب تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا  
كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقّة فان فرض هناك تفاوت بأن يكون ما يلي الرائي  
هواء وما يلي المرئي ماء مثلاً فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى  
سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها في  
الصورة الأولى فلذلك يرى المرئي أعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب  
السهم فتري أصغر وأما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة

( قوله مستقيماً ) وكذا قوله منعطفاً حال من الضمير المستتر في ينفذ وهذا الضمير المستتر راجع الى الابصار  
المدكور نظراً الى اعتبار معنى الشعاع فيه محققاً أو موهوماً على ما اشار اليه الشارح وقوله هناك أى في  
صورة التفاوت المدكور منها أى من زاوية رأس المخروط حال كونها في الصورة الأولى أى في صورة تشابه  
الغلظ والرقّة



في الشفاف على الاستقامة أو الانعطاف الاعلى سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت أيضا المرئي الواحد صغيرا وكبراً ثم ان الانعطاف الى جهة السهم أو خلافها انما يكون (بزاوية أصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انهما مثل زاوية الرؤية فقد أخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع) وقد بينه بمض من عاصره المصنف من محقق صناعة المناظر انه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيـل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع وليكن لتصوير انعكاس الحدقة وح ك سطح الماء وح ب هو المرئي من سطحه وه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه ك وضعه من الحدقة ف ا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي وه ب الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ح زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح وزاوية ه ب ك زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساويا وجب أن يتساويا أيضاً زاويتا ا ب ك ه ب ج وأما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تتنفي هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائماً على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس وأما تصوير الانعطاف فهو أن تفرض ه الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان

(قول) فقد أخطأ) فان زاوية الانعطاف كانت مساوية لزاوية الرؤية فاذا فرضنا أن يكون الشعاع النافذ بما على سطح المرئي مثلاً لزم أن يرى ذلك المرئي أضعافاً مضاعفة مقدارها في صورة الانعطاف الى جهة السهم ولزم أن لا يرى ذلك المرئي أصلاً في صورة الانعطاف الى خلاف جهة السهم وذلك لان زاوية الرؤية على الفرض المذكور انما تكون هي الزاوية القائمة ثم أنه لو فرضنا وقوع زاوية الانعطاف فلا بد أن تحدث في كل من جانبي السهم المخروط زاوية انعطاف فعلى تقدير مساواة زاوية الانعطاف لزاوية الرؤية يلزم ان تحدث في جانبي السهم زاويتان هما القائمتان وظاهران ما بين ضلعي زاوية الانعطاف يكون مرئياً في صورة الانعطاف الى جهة السهم ويكون غير مرئي في صورة الانعطاف الى خلاف جهة السهم وظاهر أيضاً ان القائمتين لو كانتا مجتمعين في سطح الماء الذي تحته العنبة فرضاً لم تبق هناك زاوية أصلاً فيلزم ان يرى المرئي في الماء بقدر عرض الماء بالغا ما بلغ في الصورة الاولى فيكون ذلك المرئي مرئياً أضعافاً مضاعفة مقدارها مراراً كثيراً وهذا خلف وان لا يرى ذلك المرئي أصلاً في صورة الثانية اذا المفروض ان زاد في الانعطاف قد كانتا قائمتين وان لم يكن ما بين ضلعي كل من الزاويتين المذكورتين مرئياً أصلاً في الصورة الثانية فتأمل والله الموفق (قول) انه ينعكس الخ) عطف على قوله فانه ينفذ الخ وقوله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية وهي زاوية الانعكاس فانها مساوية لزاوية الرؤية التي هي زاوية الشعاع كما بينه (قول) وجب ان يتساوى أيضاً زاويتا ب د \* و \* ه ب ج وذلك لان زاوية (ا ب ه) قدر مشترك بين زاوية (ا ب د) وزاوية (ه ب ج) فلما كانت الزاويتان المذكورتان متساويتين بدون اعتبار القدر المشترك يلزم أن تكونا متساويتين أيضاً مع اعتبار انضمام القدر المشترك الى كل واحدة منهما



الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان الاحمران المستقيمان  
واذا كان مختلفا بحيث يكون مايلى المبرر أغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنطفان  
عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمه من الخط المنطف  
مفروض على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح كا (ولهذا) الذي ذكرناه من الانعطاف  
والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع (لوازم) كثيرة (من رؤية الشجر على الشط  
منتكسا و) رؤية (العنبه في الماء كالاجاصة ونحوهما لسنا الآن بصدد بيانها فانه خروج عن  
الصناعة) الكلاية بالكايه اما رؤية العنبه كذلك فن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين  
الاسودين عند الحدقة أكبر من زاوية الاحمرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من المرفف  
الأول وأما رؤية الشجر منتكسا فن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ولنشر اليه  
ههنا اشارة خفيه وهي أن نفرض خط اب عرض النهر وخط ح ب الشجر القائم على شطه  
وه الحدقة ونفرض على اب نقطتي ك و وعلى ح ب نقطتي ح ط فاذا خرج من ه خط  
شعاعي الى و آخر الى ك وجب أن ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا فتكون الزاوية الشعاعية  
أعني زاوية ه و ا كالزاوية الانعكاسية أعني زاوية ط و ب وأن ينعكس الآخر الى نقطة ح  
فيتساوى أيضا شعاعية ه و ا وانعكاسية ح ك ب حتي تكون الخطوط المنعكسة من سطح  
الماء الى الشجر كاتار الآلة الحدباء المسماة بجنك على مامر في ذلك المرصد فيكون المنعكس  
الى رأس الشجر أطول من المنعكس الي ماتحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية  
بمخرج الاشعة على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى  
أسفله فقراء منتكسا رأسه أبعد من سطح الماء غائر فيه جدا ولا يجوز أن ينعكس الخط من  
ك الى ط ومن والي ح والا كانت شعاعية ه و ا كالانعكاسية ط و ب وهذه الانعكاسية أصغر  
من زاوية ح و ب الخارجة عن مثلث ر ك و فشعاعية ه و ا أصغر أيضا من هذه الخارجة

(قول) وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية (ج د ب) الخارجة عن مثلث (زدو) وذلك لانه لو لم تكن هذه  
الانعكاسية اصغر من زاوية (ج د ب) لم يوجد المثلث المذكور لأنه حينئذ لم يوجد اضلاع ذلك المثلث اذ لم يكن  
خط (و ح) ضلعا له بل يقع نقطة ح بين نقطتي (ط ب) فيكون الانعكاس صحيحا والمقدر خلافه وقوله للعلة  
المذكورة أي لمثل العلة المذكورة يعني أن زاوية (ه د ا) يكون ح أكبر من زاوية (ه و ا) لانها خارجة عن  
مثلث (ه و د) فالو لم تكن أكبر منه لم تكن خط (د و) ضلعا من اضلاع هذا المثلث كما لا يخفى على من له تخيل صحيح

ثم نقول زاوية هـ كـ أكبر للعلة المذكورة من زاوية هـ و المساوية لزاوية ح ب و فتكون أكبر منها أيضاً فيلزم ان يكون كل من زاويتي هـ كـ و بـ أكبر من الاخرى هذا خلاف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كـ كمثلاً خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء واحد كما لا يخفى في المشعر الثاني السمع هـ أى القوة السامعة (وانما يحصل) الادراك السمعى كما سلف (بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبية المفروشة في مؤخره التى فيها هواء محتقن كالطبل) فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبية وقرعها ادركته القوة المودعة فيها (فاذا انحرفت تلك العصبية أو بطل حسها بطل السمع هـ المشعر الثالث الشم هـ وهو قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الندى وزعم بعضهم ان الرائحة تتأدى اليه) أى الى هذا المشعر (يتحلل اجزاء من الجسم ذى الرائحة وتجزه ومخالطته للمتوسط) من الهواء بين القوة الشامة وذلك الجسم (وزعم آخرون ان الهواء) المتوسط (يتكيف بتلك الكيفية) الاقرب فالاقرب الى أن يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها (من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذى الرائحة) وأيد ذلك بأن ذى الرائحة كلما كان أبعد كانت الرائحة المدركة أضعف لأن كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاوره ولا شك ان كيفية المتأثر أضعف من كيفية المؤثر (وهذا هو الحق لأن المسك) القليل (يمطر مواضع كثيرة وبدوم ذلك مدة بقاءه ولا يقل وزنه) مما كان (ولو كان ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك) وأنت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه الاول ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معاً وتارة بدلا عن الآخر كما ذكره بعض المحققين (احتج الأولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروائح) وتثيرها وكذلك كل من الدلك والتبخير يذكيها وينشرها (والبرد يكثفها) ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل (قلنا) لا نسلم ما ذكرتم (بل) الحرارة واخواتها (تدمها) أى تعدد الشامة والاهوية المتوسطة بينها وبين ذى الرائحة (لقبول الرائحة) ادراكا واتصافا وذلك اما (لنأثيرها في الهواء) واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة (أو) تأثيرها (في الآلة) واعدادها للشم (الثانى النفاحة

(قوله وأيد ذلك بأن ذى الرائحة) وهذا غير ظاهر فان مثل ذكر يوجد في صورة تحليل أجزاء ذى الرائحة وتجزه ومخالطه للاقرب فالاقرب من الهواء كما لا يخفى

تذيل من كثرة الشم) فلو لا انه يتخلل شيء منها لم يكن كذلك ( قلنا ) ليس ذبولها من كثرتة ( بل من وصول النفس اليها وكثرة اللس ) فانهما يخللانهما ( وأما مجرد ) انتشار ( الرائحة ) منها ( فلا ) يخللها ( والا لم يتفاوت ) مع الانتشار ( الشيم وعدمه ) وهو باطل قطعاً ( المشعر الرابع الذوق ) وهو قوة منبهة ( أي منتشرة من بثه اذا نشره ) في العصب المفروش على جرم اللسان وانما تدرك ( هذه القوة الطعوم ) بواسطة الرطوبة ( المنبعثة عن الآلة المسماة بالمعبرة ( المذبة ) أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها ( المخالطة المذوق ) فيحتمل ان يكون توسطها بأن ينتشر فيها اجزاء من ذي الطم ثم يفوص في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة حينئذ في تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بلامسة المحسوس من غير واسطة وان يكون توسطها بأن تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة ( فاذا كانت الرطوبة ) اللعابية ( عديمة الطم ) كما هو حالها في ذاتها ( أدت الطعوم ) من الاجسام الى الذائقة ( بصحة ) فتدركها كما هي ( وان خالطها طم ) اما بان تتكيف به أو يخالطها اجزاء من حامله ( لم تؤدها بصحة ) بل مخلوطة بذلك الطم ( كما للمرضى ) الذين تغير لعابهم على أحد الوجهين ( ولذلك كان المرور ) الذي غلبت عليه المرة الصفراء ( يجرد الماء ) النفه ( والسكر ) الحلو ( مرا ومن ثمة ) أي ومن أجل انها اذا خالطها طم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها ( قال بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذي الطم ) أي فيما اشتهر بانه ذو طم كالعسل مثلاً ( وانما توجد ) الطعوم ( في القوة الذائقة ) والآلة الحاملة لها ( وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما لم وجودها بالحس ) والذي يعطيه الحس ويشهده وجودها في العضو الذي فيه القوة اللاسمة ( عند مماسة النار وأما وجودها في النار فوهم مستفاد من انها ) أي النار ( لا تعمل ) ولا تؤثر في غيرها ( الا بالتشبيه ) أي احداث شبهه هو موجود فيها ( و ) على

( قوله ) ولو كان ذلك يتخلل منه لا متنع ذلك ( قيل هذا ممنوع لم لا يجوز أن يحصل في ذلك المسك أجزاء من خارج وتكون تلك الاجزاء منصبة الى المسك بدلا لما يتخلل منه ومتكيفة بكيفية المسك ( قوله ) يدكها ) الدق والكسر وقوله ادراكا واتصافا نشر على ترتيب اللف المذكور أعنى قوله بعد الشامة والأهوية المتوسطة ( قوله ) بالمعبرة ) هذان اللعب لامن اللعب وقوله ثم يفوص في اللسان يقال غاص في الماء أي نزل في قعره والضمير البارز في خالطها والمستتر في تتكيف راجع الى الرطوبة اللعابية وقوله والآلة الحاملة لها أي المحل الحامل لها وقوله فانه متفرغ أي منصب يقال فرغ الماء أي انصب وقوله شديد اخبر كان

هذا (لوم تكن النار حارة) في نفسها (لما سخنت) غيرها (وهو) أي هذا الوهم (يضمحل) ويتلاشي (بالتأمل في تسخين الحركة) للمتحرك (مع عدم حرارتها) في نفسها (والجواب انه انكار للمحسوسات) التي علم وجودها في محالها بلا شبهة (وسفسطة) ظاهرة البطلان (لا تستحق الجواب) باظهار الخلل في مقدماتها لان متصادمتها للضرورة كافية في ذلك

المشعر الخامس) الملمس وهو قوة ماثوثة في العصب المخاط لا كثر البدن سيما الجلد) فان العصب يخاطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق أو مجدد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحيات (ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها تمر الفضلات الحادة فافتضت الحكمة) الالهية (أن لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها) وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحل فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة ترويح القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء بل في أغشيتها ليدرك بها ما يمرض لها من الآفات (وكذلك العظم) ليس فيه قوة لامسة (لأنه أساس البدن) وعموده (وعليه اثقاله) فلو كان له حس لتأذى بالجلل وقد يقال ان له حسا الا أن في حسه كلا لا ولذلك كان احساسه بالآلم اذا أحس شديدا جدا (تنبيهان) الاول منهم من قال ان القوة اللامسة أربع (متغايرة بالذوات) (الحاكمة بين الحار والبارد و) الحاكمة (بين الرطب واليابس و) الحاكمة (بين الصلب واللين و) الحاكمة (بين الأملس والخشن ومنهم من أثبت) قوة خامسة تحكم بين التميل والخفيف ولا يبعد كون الآلة) الحاكمة للقوة (واحدة) مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة (كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة و) قوة (لامسة) واذا جاز اجتماعها في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه أيضا اذ ليستا متماثلتين (وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوى متعددة اما أربع أو خمس لا دراك تلك المدوسات) وليت شعري لم لا يحملون الذائقة

(قوله ولا يبعد كون الآلة الخ) هذا جواب سؤال مقدر يدل عليه السياق أعني قوله فلا يلزم من سريان اللامسة الخ (قوله وكله بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) فعلى هذا يلزم أن يكون ادراك الحرارة مستندا الى قوله لامسة وادراك البرودة مستندا الى قوله أخرى لامسة أيضا وأن يكون الحاكم بالتضاد بينهما هو العقل دون القوتين المذكورتين فان كل واحد منهما منفردة لا تقوى على ادراك الكيفيتين المتضادتين معاً فان كان ادراك كل واحدة منهما يتغير بالنوع ادراك الأخرى واما كون التضاد بينهما نوعا واحدا فلا يقتضي أن يكون ادراكهما نوعا واحدا جعل ادراكهما نوعا واحدا فيجعل سائر الادراكات اللامسية نوعا واحدا

أيضا) قوي (متعددة لتعدد المذوقات) كما يحملون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازي لهم أن يجيبوا عن هذا باننا أوجبنا أن يكون الحماكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على حدة ليم الشعور بهما والتميز بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في بواقى الملموسات بخلاف الطعموم فانها مع كثرتها ليس بينها الانواع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه (الثاني) من التبيين (قوة الذوق) في ادراكها (مشروطة باللمس) اذ لا يتصور ادراك ذوقى بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله (ولا شك انها غيرها اذ لا يكتفى فيها) أى في ادراك الذائقة (اللمس) وحده (بل يحتاج) معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ماصر فلا بد من التمايز وكيف لا والذوق (يضاده) أى اللمس باعتبار الغاية (لان الذوق) انما (خلق للشعور بما يلائم) من المطعمومات التى تستبقى بها الحياة (ليجتلب واللمس خلق للشعور بما لا يلائم ليجتنب) وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتداله وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهى اللامسة الدافعة للضرر كما لا بد له من قوة جاذبة للنعمة فهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون اجتلاب جميع الملائمت عمت اللامسة البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لأن الطبيعة لا تنقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت ما فى الدرجة الاولى فلو كان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان وههنا أبحاث كثيرة أي بحثان (نختم بها هذا النوع) أى الاول من الانواع الثلاثة (أحدها ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف) فى ادراكاتها (وتفاوتها) فى ذلك انما هو (بموجب القوة الممادة وضعفها) فكل ما كان أقوى

( قوله مغاير للنوع الذى الخ ) هذا غير مسلم هناك هو المغايرة الصنفية دون المغايرة النوعية وقوله وكذا الحال فى البواقى الخ هناك أيضا ممنوع وكذا قوله ليس بينهما الانواع واحد من التضاد بين الحرارة والمرارة مثلا يمايز بالنوع التضاد بين الحوضة والقبض ولو سلم ذلك ولا نسلم انه يكتفى فى ادراك المضادين قوة واحدة حتى يكتفى فى ادراك التضادين بقوة واحدة وقد أشار الى هذا النوع بقوله لظهور ضعف ( قوله وكل ما كان أقوى مما نعتقد لدركه كان أقوى احساسا به ) ويعلم هذا باعتبار زيادة اللذة والألم ونقصانها بسبب تعلق تلك الحواس بتعلقاتها كما أشار اليه الشارح بقوله فلذا كانت ملائمتها ألد ومنافراته أشد ايلاما وقوله فلو وجب الخ إشارة الى

ممانعة لمدركه كان أقوى احساساً به ( وذلك ) أي التفاوت في الممانعة قوة وضعفاً إنما هو ( اغلظ الآلة ورقتها ) فإما هو أغلظ آلة كان أشد ممانعة ( و ) على هذا ( أضعفها ) في الاحساس ( البصر اذ آلتها النور وهو أطف ) من آلات سائر الحواس ( ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الأرضية ) فذلك كانت ملائحته ألد ومنافراته أشد ايلاًماً ( ثانيها ههنا محسوسات مشتركة ) أي يشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوى أخرى ( كالمقادير والاعداد والاوزان ) والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسية فلو وجب لكل نوع محسوس قوة ) على حدة كما ذهب اليه جمع ( لوجب اثبات قوى أخرى ) لادراك هذه الامور لانها أنواع متخالفة ( وقد يجاب عنها بأنها محسوسة بالعرض لا بالذات ) أي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة أخرى كما أشرنا اليه إنما ذاك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله ( وإنما إنما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها ) وتفيصله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسية يتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حر أو برد وصلابة أو لين والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعاماً كثيراً والعدد بأن يجد طوباً مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانياً ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكاً ضعيفاً وأما السمع فإنه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه أحياناً من جهة ان الاصوات العظيمة إنما تحصل في الاغلب من أجسام عظيمة ( وقد يستعان فيه ) أي في ادراك بعضها ( بالعقل ) كما في ادراك الحركة والسكون لأن الجسم المتحرك لا بد ان تختلف نسبته الى أجسام أخرى كأن يصير قريباً من جسم كان بعيداً عنه وبالعكس فإذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركاً ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة ( و ) يري ( الشط متحركاً ) مع كونه ساكناً فإنه لما لم يشعر بأن اختلاف نسبته الى الشط إنما هو من جهته لم يشعر بحركتها بل أسنده الى الشط

المعارضة وقوله وقد يجاب الخ إشارة الى منع الملازمة المذكورة وقوله ولذلك أي ولاجل كونها محسوسة بالعرض أو للاستعانة المذكورة

فتوهمه متحركاً وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل في المدد والعظم ثم أشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله ( وقد يقال المحسوس بالعرض ما لا يحس به أصلاً لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كأبصارنا أبا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محسوساً أصلاً ) لا لإصالة ولا تبعاً بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا خرج الجواب عما ذكره في المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال ألت قد سمعت ان البياض مثلاً قائم بالسطح أولاً وبالذات وقائم بالجسم ثانياً وبالعرض ولا شبهة في انه ليس معنى ذلك أن للبياض قيامين أحدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه ان له قياماً واحداً بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوباً الى السطح أولاً وبالذات والى الجسم ثانياً وبالعرض نقس على ذلك معنى كون الشيء مثلاً مرئياً بالذات وبالعرض فاذا قلنا اللون مرئى بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية أخرى متعلقة بالضوء فيكون كلا منها مرئيين بالذات لكن رؤية أحدهما مشروطة برؤية الآخر واذا قلنا المقدار مرئى بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون أولاً وبالذات وبالمقدار ثانياً وبالعرض وهكذا الحال في سائر الأمور التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعاً قطعاً وأما كون الشخص أبا عمرو فلا تعلق للاحساس به بالبتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثلاً انكشف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فانضح الفرق بين معنى المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول أولى كما أشار اليه المصنف بإيراد كلمة قد في المعنى الآخر

### ﴿ النوع الثاني القوة المدركة الباطنة ﴾

أى القوي التي يكمل بها الادراك الباطني سواء كانت مدركة أو معينة في الادراك ( وهى

( قوله سواء كانت مدركة ) أى كما هو عند البعض وقوله أو معينة أى كما هو عند البعض الآخر وقوله كالحواس يقال جسست الاخبار وتجسستها أى تصفحت عنها من الحواس وحكى عن الخليل الحواس



أيضا خمس الأولى الحس المشترك وهي القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة  
 بالحواس الخمس) الظاهرة التي هي الجوايس لها (فتطالعها النفس من ثمة فتدركها) ولما كانت  
 هذه القوى آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها (ويثبتها) أي يدل على ثبوت الحس  
 المشترك (ثلاثة أوجهه الأول لولا ان فينا قوة) واحدة (مدركة المحسوسات كلها) بحيث ترسم  
 فيها بأسرها (لما أمكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها إيجابا ولا سلبا مثل (ان نحكم بأن هذا  
 المدوس هو هذا الملون) وليس هذا الملون (فان القاضي) الحاكم بالنسبة (لا بد ان يحضره الخصمان)  
 أي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وإيقاع أحد طرفيها وليس شيء من  
 القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة (فان قيل الحاكم هو العقل) فلا حاجة الى قوة  
 أخرى (قلنا سنبين ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية) فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل  
 لا بد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيما بينها (ولقائل أن يقول فما قولك في ان حكمتنا بان  
 زيد انسان ان كان المدرك لهما واحدا فالدرك للجزئي هو المدرك للكل أي العقل) اذ لا يمكن  
 للقوى الجسمانية ادراك الكليات حينئذ فقد جاز أن يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة  
 هو العقل (والا) أي وان لم يكن مدركها واحدا (بطل أصل الدليل) وهو ان الحاكم لا بد  
 أن يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما أثرتم اليه أولا ولكنه يمتنع ارتسام صور  
 المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية ترسم فيها صورها كلها حتي يتصور  
 حضورها عنده أوجب بان الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجتماعها في قوة واحدة  
 بل ربما يكفيه ارتسامها في آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة \* الوجه (الثاني القطرة  
 النازلة نراها خطا) مستقيما (والشعلة التي تدار بسرعة) شديدة (نراها كالدائرة وليستا)  
 أي القطرة والشعلة (في الخارج) عن القوى المدركة (خطا ودائرة فهو) أي كونهما كذلك

(قوله كالحواس الظاهرة) ان قيل كون ارتسام صور المحسوسات كافيا في الحضور عند العقل انما يكون  
 اذا كانت المادة حاضرة عند تلك الحواس الظاهرة وقد فرض هنا كون المادة غائبة عن تلك الحواس حينئذ  
 لا يتصور أن يكون ذلك الارتسام كافيا في الحضور عند العقل فوجب أن يكون هناك قوة أخرى ترسم فيها تلك  
 الصور عند كون المادة غائبة قلنا ذلك ممنوع أيضا اذ لا يرى الناقصة من نظرات الشمس نظرا في زمان ممتد والى  
 روضة مخضرة ساعة طويلة كما مر في صدر النوع الأول فان تلك القصة تدل على أن في الحواس الظاهرة نوعا  
 آخر للارتسام بحيث لا يقتضي حضور الماهية وانه يجوز أن يرسم في الحواس الظاهرة صور لا منه قبل الحسوس  
 أصلا كما ارسم في الحس المشترك على ما زعمتم ولا بد لنفي ذلك من دليل

انما يكون ( في الحس المشترك وليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو ) حتي اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فقط ( فهو لارتسامهما ) على الوجه المذكور ( في قوة أخرى ) سوى الباصرة ( وليست ) تلك القوة ( هي النفس ) الناطقة لاستحالة اتصافها بماله مقدار ( فهي قوة جسمانية ) باطنة ترسم فيها صور المحسوسات ( ولتأمل أن يقول يجوز أن يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة ) وماذا كرموه من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو ممنوع اذا دلل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز أن ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حين وقبل أن تنمحي هذه الصورة عنها تنطبع فيها صورته في حين آخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة أو الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا يعلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها الاعلى الوجه الذي صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو مما ينافي فيه لان الاعراض متمانعة دون الصور \* الوجه ( الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود ) فان كل واحد منهم يشاهد صوراً محسوسة ويدرك أصواتاً مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد أن يكون لتلك الصور والاصوات وجود اذا لعدم المحض يستحيل أن يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما تشاهد الامور الموجودة ( وليس ) وجودها ( في الخارج والا رآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو ) أي ذلك المدرك ( جسماني ) لاعقل ( لما مر ) من ان الجزئيات لا تدركها الاقوى جسمانية وليس حساً ظاهراً لعملة في النوم ولان الراي ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حساً باطناً ( ولتأمل أن يقول لعل المدرك لها النفس كما مر ) من انها تدرك الكل والجزئي أيضاً وامتناع ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفاً ( واحتج الخصم ) النافي للحس المشترك ( بوجهين \* الأول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زبيب ) كما يرى في النوم ( في جزء من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير ) انما الممتنع أن يرسم عين الكبير في الصغير ( كما مر \* الثاني كما نعلم

( قوله وأيضاً ) اشارة الى أنه يجوز أن يكون ذلك لارتسامه في النفس المجردة وقوله لان الاعراض متمانعة دون الصور فان حصول السواد في محل ينافي حصول البياض في ذلك المحل مع انه لا يتصور التنافي بين صورتيهما اصلاً

انا لا نشم ( ولا نذوق ) الطعوم ( ولا نسمع ) الاصوات ( ولا نبصر ) الالوان  
 ( بالايدي والارجل ) كذلك ( نلم انا لا نذوق ولا نلمس ) ولا نعل شيئا مما ذكرناه  
 ( بالدماع ومنكره مكابر ) لانكار ما يجده كل عاقل من نفسه ( قلنا عدم توسط الدماغ فيه )  
 أي في الادراك الحسي ( ممنوع ) وما ذكرتموه لا يدل عليه ( وأما انه ) أي الدماغ ( ليس  
 آلة جرمية ) أي ليس جرمه آلة للاحساس المذكورة كما اقتضاه دليلكم ( فنفهم ) اذ لا نزاع  
 لنا فيه ( الثانية ) من القوى المدركة الباطنة ( الخيال ) وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس  
 المشترك ( اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو ) كالخزانة له وبه يعرف من يرى  
 في زمان ( ثم ينبغي ) ثم يحضر ولولا هذه القوة ( وحفظها لصور المحسوسات الغائبة ) لا تمتنع  
 معرفته ( أي لا تمتنع أن يعرف من شيء انه الذي رؤى فيما سبق من الزمان ) ( واختل النظام )  
 اذ يحتاج الانسان حينئذ في كل ما يحس به أن يتعرف حاله في المرة الثانية وما بعدها كما في  
 المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصادق من العدو ويختل أمر المعاش والمعاد  
 ( وأثبت ) وجود الخيال ( بوجوه ثلاثة \* الاول قوة القبول غير قوة الحفظ ) فدرك الصور  
 القابل لها أعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال ( قلنا ) ما تمسكتم به ( هو فرع  
 قولكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ) وقد مر بطلانه ( وان سلم ) ذلك ( فالحفظ مشروط  
 بالقبول ) بديهية فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ ( فكيف تقول القابل غير الحافظ ) البتة  
 حتي يثبت ان مدرك المحسوسات يجب ان يكون مغايراً لما يحفظها ( الثاني الحس المشترك  
 حاكم ) على المحسوسات كما سلف ( دونها ) أي دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك  
 ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم ( قلنا ) يجوز ان يكون هناك قوة واحدة ( قد تحكم  
 نارة ولا تحكم أخرى ) فلا يلزم الا التناير بالاعتبار دون الذات ( الثالث الصور ) المحسوسة  
 ( اذا كانت ) مرتسمة ( في الحس المشترك فهي مشاهدة ) كما في المحسوسات الحاضرة عندنا  
 ( بخلاف ما اذا كانت ) مرتسمة ( في الخيال ) فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات  
 عنا فلا بد من تفسير القوتين بحسب الذات ( قلنا قد يعود ) ما ذكرتم من الاختلاف  
 بالمشاهدة وعدمها ( الى ملاحظة النفس وعدمها ) بأن تكون الصور مرتسمة في قوة واحدة  
 فتارة تلتفت النفس اليها فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها ( الثالثة ) من تلك  
 القوى هي ( القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية ) المتعلقة بالصور المحسوسة

(كالمدواة) الجزئية (التي تدركها الشاة من الذئب) فتهرب منه (والحبة) الجزئية (التي تدركها السخلة من أمها) فتميل إليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا (وهي التي تحكم بأن هذا الاصفر) هو (هذا الحلو) ويتجه عليه ان النسبة التي بينهما وان كانت معني جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان ومدركات بالحس المشترك والعاجل لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتي يتمكن من الحكم عليهما فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك (الرابعة) منها (القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها) القوة (الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغني) في اثباتها (بما ذكرناه ثم) الخامسة القوة (للتخيلة وهي) القوة (التي تنصرف في الصور المحسوسة والمعاني) الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها (بالتركيب) نارة (والفصيل) أخرى (مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه نسان ونصفه فرس) وهذا تنصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة أخرى (وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته يضم بعضها الى بعض أو فصله عنه) سميت مفكرة (كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها أجيب بان القوي الباطنة كالمرآة المتقابلة فيتمكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوي فلها تنصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف أحكامها فن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما (ولنختم هذا النوع) الثاني (بأبحاث الأول عرف وجود هذه القوى) الحس الباطنة (بتعدد الافعال) الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتنصرف فيهما (لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه) من الفساد (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة والآلات متعددة أو الشرائط) فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما يجوز تعدد في مواضع أخرى (الثاني محل الحس المشترك والخيال) هو (البطن الأول من الدماغ) المنقسم الى بطون ثلاثة أعظمها الأول ثم الثالث وأما الثاني فهو كنفذ فيما بينهما منفرد على شكل الدودة (فالحس المشترك في مقدمه) أي مقدم البطن الأول (لتصادفه المحسوسات) بالحواس الظاهرة (أولا والخيال في مؤخره) لانه

خزائنها التي تحفظها ( وعمل الوهمية والحافظة ) هو ( البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره ) على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الأول ( وعمل المتخيلة ) هو ( الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه المحسوسات التي في أحد جانبيها ( و ) من ( هذه ) المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر ( فتتصرف ) بالتركيب والتفصيل ( فيما فيهما ) أى في البطنين الأول والاخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوي اذ لحارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال ( وانما عرف محالها ) المذكورة ( بالآفة ) فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها ( أى دون فعل غيرها من أفعال سائر القوي ( ولولا اختصاص كل ) من هذه القوي ( بمحلها لما كان ) الامر ( كذلك ) خاتمة \* لأبحاث النوع الثاني وهي البحث الثالث أكثر الكلام الذي نقلناه عنهم ( في ) اثبات ( هذه القوي ) وتمدها ( بعد ) بنائه على ( نبي القادر المختار ) الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبني ( على ان النفس ) الناطقة ( ليست مدركة للجزئيات كما أشرنا اليه ) في أثناء الكلام المنقول ( فلتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع أصناف الادراكات ) هو ( النفس لوجوه \* الأول ما ذكرناه من الحكم بالكل على الجزئي ) في مثل قولنا زيد انسان ( وبكل جزئي على انه غير الآخر ) أى والحكم بسلب أحد الجزئين عن الآخر كما في قولك زيد ليس بعمر وفلا بد من قوة تدرك الكلويات وجميع أنواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوطة ولا يجوز أن تكون هذه القوي جسمانية اتفاقاً فهي القوة العاقلة ( الثاني وجداني ) بلا شبهة ( اني واجد اسمع وأبصر وأجوع وأشبع ) وادرك المقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس ( الثالث ان النفس مدبرة للبدن ) الممين ( فهو ) أى النفس بتأويل الانسان ( فاعل للجزئيات ) من الافعال التدييرية ( ولا بد له فيه ) أي في كونه فاعلاً للافعال الجزئية ( من ادراك الجزئيات ) الصادرة عنه ( اذ الرأي الكلي نسبته الى الكل ) من آحاد ذلك الكلي ( واحد

( قول مزرد ) بالزاي المعجمة والراء المهملة وهو ههنا من باب التفعيل يقال زرده أى خنقه وهذا بالخاء المعجمة وبالنون والقاف وقوله لتصادق بالفاء من المصادفة وقوله اذ لحارس هناك أى لاحافظ هناك

فلا يصاح ( الرأي الكلي ) لكونه مصدرا للبعض دون البعض ) فالنفس مدركة للجزئيات  
وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخص وتدير الشيء للشخص من حيث هو ذلك  
الشخص يستحيل الابداع العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي ( وللخصم )  
القاتل بان النفس لا تدرك الجزئيات ( وجوه \* لأول نعم لم ضرورة ان ادراك المبصرات  
حاصل للبصرو ) ادراك ( الاصوات للسمع وعلى هذا ) ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل  
للحواس المخصوصة ( وانكار ذلك مكابرة ) مصادمة للبدنية فلا يلتفت اليه ( الثاني آفة كل  
عضو ) هو محل لقوة ( توجب آفة فعله ) الذي نسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك  
وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة وأما في الباطنة فيستمان بالجناب الطبية من أن الآفة  
متى حدثت في مقدم البطن الأول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى  
حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة  
( الثالث اذا أدركنا الكرة ) الشخصية مثلا ( فلا بد له ) أي لا دراكنا اياها ( ان ترسم في  
في المدرك ) منا ( صورتها ) المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لهما ( ومن  
الحال ارتسام ماله وضع وحيز فيما لاوضع ولاحيزله ) أعني النفس المجردة بل لا بد أن يكون  
ارتسامه في قوة جسمانية ( الرابع اذا تصورنا مربعا ) شخصا على مقدار مخصوص ( مجنعا  
بمربعين ) مشخصين على وضع معين ( هكذا ) فاننا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى  
وضع كل من الآخر على معني أين هو من صاحبه ( واحد الجناحين عن يمين الجناح  
والآخر عن يساره ) فلو كان محله ) أي محل ارتسام هذا المتصور هو ( النفس لزم كونه )  
أي كون هذا المحل الذي هو النفس ( منقسما انقساما في الكم وانه باطل لانها مجردة عن  
المادة ) فلا تقبل الانقسام التقادري ( والجواب ) عن وجوه الخصم ( ان شيئا من ذلك )  
الذي ذكره ( لا يبنى كون الحواس آلات والنفس هي المدركة ) فترسم الجزئيات في تلك  
الآلات وتدركها النفس لملاحظتها في آلاتها فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع  
وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلات دون المدرك ويصح اسناد الادراك الى تلك  
الآلات وان لم تكن مدركة حقيقة ( وهذا القدر ) الذي لا ينفيه شبه الخصم ( كاف )  
للمستدل ( في اثبات القوى المذكورة اذ ) يعلم بالضرورة انه ( لولا اختصاص كل عضو ) من  
تلك الاعضاء ( بقوة ) مخصوصة ( لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر )

وبذلك يثبت وجود القوى) وتمدها وهو المطلوب ( النوع الثالث القوى الفاعلة) هي التي عبر عنها فيما سبق بالحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك أو الاعانة على قياس ماصر في المدركة وفائدة العدول ظاهرة ( وتنقسم الي ) قوة (باعثة) على الحركة (و) قوة (محرّكة) مباشرة للتحريك ( أما الباعثة ) وتسمى شوقية وتزوعة ( فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية وأما الحركة فهي التي تمدد الاعصاب ) بتشجيع العضلات ( فتقرب الاعضاء الي مبادئها كما في قبض اليد ) مثلا ( وترخيها ) أي ترخي الأعصاب بإرخاء العضلات ( فتبعد الاعضاء عن مبادئها كما في البسط ) أي بسط اليد ( وهذه القوة ) المنبثقة في العضلات ( هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد ) هو ( التصور وبينهما الشوق والارادة ) فهذه مبادئ أربعة مترتبة للأفعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان ( فان النفس تصور الحركة ) أولا ( فتشتاق اليها ) ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها ( فتريدها ) ثالثا ( ارادة قصد ) اليها ( وإيجاد ) لها فتحصل ( الحركة بتديد الاعصاب وإرخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فتردد وتشتاق وأما الذي يثق بقدرته فلا شوق له

### ﴿ القسم الثالث ﴾

من الاقسام الثلاثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها نفس ( في النفس الانسانية ) أي في بيان قواها ولذلك قال (وقواها) يعني المخصوصة بها ( تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية ) والعقل النظري ( وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاوتها للرأى والمشورة ) في الامور الجزئية مما ينبغي أن تفعل أو تترك ( تسمى القوة العملية ) والعقل العملي فهاتان قوتان

( قوله وفائدة العدول ظاهرة ) ولعل فائدة العدول هي التبيه على أن تلك القوى كما سميت بحركة سميت أيضا فاعلة والأولى من ذلك أن يقال الفاعلية كما تتناول أيضا نفس الأخذ والبطش والقبض والبسط مثلا لترتب على المحركة والمحرّكة لا تتناول نفس الأخذ والبطش ونحوهما فتكون الفاعلية أشمل من الحركة وقوله نزوعة يقال نزاع إلى أهله أي اشتاق وقوله بتشجيع العضلات الشج بفتح الشين المجعومة وسكون النون هو تقبض في الجلد وشجبه تشجيعا كذا في الصحاح ( قوله القسم الثالث من الأقسام الثلاثة الخ ) لا يذهب عليك أن المصنف قد ذكر في المرصد الأول من هذا الموقف في الجوهر فصلين وذكر في الفصل الثاني منهما أقساما خمسة وذكر في القسم الرابع منهما فصلا ثلاثة وذكر في الفصل الثالث منهما أقساما ثلاثة أيضا فالقسم الثالث الذي ذكره ههنا هو الثالث من هذه الاقسام الثلاثة والقسم الخامس الذي يذكره عقيب هذا هو الخامس من تلك الاقسام الخمسة وقوله اختص بها الباء ههنا داخل على المقصور دون المقصور عليه وقوله لا تزوي التزوي على وزن الترقى بمعنى التفكير



متغيرتان اما بالذات أو بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فلاولي  
 للاحكام الكلية صادقة كانت أو كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت  
 خيرات أو شرورا جميلة أو قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج  
 الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية كأن  
 يقال مثلاً هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي أن يفعل أو قبيح ينبغي  
 أن يترك فتكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما رأي في أمر جزئي  
 مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروى في كيفية ايجادها واعدادها  
 وكذا الماضي والحاضر لا تروى فيهما أيضاً للايجاد أو الاعداد بل ذلك مخصوص بالامور  
 المستقبلية واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأي الجزئي تبع حكمها حركة القوة الاجتماعية الى  
 تحريك البدن (ويحدث فيها) أي في النفس الانسانية (من القوة) العملية الشوقية (هيئات  
 انفعالية) تتبعها أحوال بدنية (هي الضحك) التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك  
 الامور الغريبة الخفية لاسباب (والخجل والحياء واخواتها) من الخوف والحزن والحقد  
 وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس تتأثر من قواها كما انه يؤثر فيها

### ﴿ القسم الخامس ﴾

من الاقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الأول من موقف  
 الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث (في المركبات التي لامزاج لها اعلم ان  
 حر الشمس) وغيرها (يصعد) الى الجو (اجزاء اما هوائية ومائية) مختلطتين (وهو البخار)  
 وصعوده ثقيل (واما نارية وأرضية وهو الدخان) وصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان  
 كما نعرف في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار ولما يصعد البخار والدخان  
 ساذجا بل يتصاعدان في الاغلب ممتزجين (ومنهما يتكون جميع الاثار العلوية اما البخار  
 فان) قل و (اشتد الحر) في الهواء (حلل) الأجزاء (المائية) وقلبها الى الهوائية (وبقي  
 الهواء الصرف والا) أي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيراً ولم يكن في الهواء  
 من الحرارة ما يحلله (فان وصل) ذلك البخار بصعوده (الى) الطبقة (الزمهريرية) التي

(قول من فصول المقصد الاول) هكذا وجدنا في النسخ والصواب أي يقال من فصول المرصد الأولى أي من فصل  
 المرصد الأول فتأمل

هي الهواء البارد كما عرفت (عقده يبرده) وتكاثف (فصار سحابا وتقاطرت الأجزاء المائية  
 اما بلا جمود) اذا لم يكن البرد شديدا (وهو المطر واما مع جمود) اذا كان البرد شديدا  
 فان كان الجمود قبل الاجتماع (والتقاطر وصيرورته حبات كبارا) (فهو الثلج وان كان)  
 (الجمود) بعده فهو البرد وانما يستدير) ويصير كالكرة (بالحركة) السريعة الخارقة للهواء  
 بمصادمته فتتممحي الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة (وان لم يصل) البخار بالنصاعد  
 (الى الزمهريرية) فاما أن يكون كثيرا أو قليلا فالكثيرة قد تنعقد سحابا ماطرا كما حكي  
 ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من أسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتي  
 كأنه مكبة موضوعة علي وهدة فكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحتها  
 من أهل القرية التي كانت هناك يمتطرون وقد لا ينعقد (فهو) أي هذا البخار الكثير المتكاثف  
 الذي لم ينعقد سحابا ماطرا (الضباب) المجاور لوجه الارض (و) أما (قليله) أي قليل البخار  
 الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه (قد يتكاثف يبرد الليل فينزل) نزولا ثقيلًا في أجزاء صغار  
 لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شيء يعتد به (اما بلا جمود) بعد النزول (وهو الطل أو معه  
 وهو الصقيع) ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض  
 الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ منه الانقسام المذكورة قال الامام الرازي أن تكون  
 هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء (وأما الدخان  
 فربما يختلط السحاب) بان ترفع أبخرة وأدخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف  
 البخار وينعقد سحابا فينجبس ذلك الدخان في جوف السحاب (فيخرقه اما في صعوده  
 بالطبع) لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده (أو عند هبوطه للتكاثف) أي لتكاثفه  
 (بالبرد) الشديد الواصل اليه (فيحدث من خرقه له) أي خرق الدخان وتمزيقه للسحاب  
 صاعداً أو هابطاً (ومصا كته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل) الدخان (بقوة التسخين)  
 وذلك لانه شيء لطيف وفيه مائية وأرضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة المازجة عملا

(قوله كأنه مكبة) أي كأن ذلك البخار عمامة مكبة أو دابة مكبة وهو متراكم على وجهه وقوله وعلى وهدة  
 الوهدة المكان المظلم وقوله وكان هو أي ابن سينا وقوله يمتطرون على صيغة المبني للمفعول (قوله والخلخلة  
 المازجة) الأول بالخاء الميملتين والثاني بالراء المهملة والجيم يقال خلخت أي أرعجتهم وقلعتهم عن موضعهم  
 يقال مرج الدين والأمراختلط اضطرب وفي بعض النسخ والخلخلة المازجة على أن يكون الأول بالخائين

قرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بأدنى سبب مشتعل فكيف لا يشتعل  
 بالتسخين التوي (الحاصل من الحركة) الشديدة (والمصاكة) العنيفة وإذا اشتعل (فلطيفه  
 ينطفيء سريراً وهو البرق وكثيفه لا ينطفيء إلى أن يصل إلى الأرض وهو الصاعقة) وإذا  
 وصل إليها فرمما صار لطيفاً ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه وبذيب الأجسام المندمجة فيذيب  
 الذهب والفضة في الصرة مثلاً ولا يحرقها إلا ما احترق من الذوب وقد أخبرنا أهل التواتر  
 بأن الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير أبي عبد الله بن خفيف قدس سره  
 فأذاب قديلاً فيها ولم يحرق شيئاً منها وربما كان كثيفاً غليظاً جداً فيحرق كل شيء أصابه  
 وكثيراً ما يقع على الجبل فيدكه دكاً ويحكى أن صبيداً كان في صحراء فأصاب ساقه صاعقة  
 فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها (وإنه أغنى الدخان قد يصل إلى  
 كرة النار) وذلك لأنه أجزاء أرضية يابسة جداً فيحفظ الحرارة التي يصعد بها بخلاف  
 البخار (فيحترق) الدخان حينئذ (كالشمعة التي تطفأ ويحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة  
 فيشتعل الدخان) الواصل إلى الشمعة الفوقانية (وتصل) النار التي وقعت في ذلك الدخان  
 (بالشمعة السفلية فتشتعل) بهذه النار (فإن كان منه) أي من الدخان (لطيفاً صار مشتعلاً  
 ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك) المشتعل (كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان  
 منه كشيئاً) لا في الغاية (تعلق به النار تعلقاً تاماً من غير اشتعال) بل ثبت فيه الاحتراق  
 (ودام متصلاً لا ينطفيء) أياماً وشهوراً ويكون على صورة ذؤابة أو ذنب أو ریح أو حيوان  
 له قرون كما أشار إليه بقوله (وهو الذؤابات والأذئاب والنيازك وذوات القرون وما كان)  
 من البخار (غليظاً) أي كشيئاً جداً (تعلق به النار تعلقاً تاماً) لا تعلقاً تاماً (فيحدث في الجو  
 علامات سوداً أو حمراً) على حسب غلظ المادة فإذا كانت غليظة ظهرت الحمرة وإذا كانت  
 أغلظ ظهر السواد (وقد تنف الذؤابات ونحوها بجذب كوكب فيديرها الفلك معه مشايعة  
 أياماً فتري كأن ذلك الكواكب ذؤابة أو ذنباً أو قرناً) واحداً (أو أكثر) من واحد (وهذه  
 الأقسام) التي ذكرناها للدخان الواصل إلى كرة النار (إذا اتصلت بالأرض أحرقت ما

المجمتين والثاني بالزاي المجمة وقوله المندمجة الاندماج ضد التخلخل وقوله ولا يحرقها أي لا يحرق هو الصرة  
 الآن تكون تلك الصرة محترقة بالذوب وقوله على صورة ذؤابة بضم وقح الهمزة على وزن ذبابة وهي أغنى  
 الذؤابة أنه من الشعر والجمع ذؤائب وقوله والنيازك أي الرماح

عليها وتسمي الحريق ) وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتساعد حتى وصل الى حيز النار من غير أن ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيري كأن نينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض أحرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفئ اذا وضع تحت السراج المشتعل فالتصل الدخان من الاول الى الثاني فأنحدر اللهب الى فتيلته ( وأيضاً ) نقول ( فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة الزهريرية ) فيثقل ( فيرجع بطبعها ) الى الارض ( أو ) لا ينكسر وحينئذ ( يصعد ويصادم ) كرة النار لا ( الفلك ) علي ما وقع في النسخ لان نفوذه في النار البسيطة العالية على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر ( فيرجع ) ويرتد بمصادمته كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعاً على جهات مختلفة كما يرد بصا دائرة سهام على جهات شتى ( وعلى التقديرين فيتموج الهواء ) ويضطرب ( وهو الريح ) قيل قد وقع في كلام ارسطو ان الريح يحد بأنه متحرك وهو هواء لا بأنه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس ( ولذلك ) الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح ( كان أكثر مبادي الرياح فوقانية كما تشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق ) في الاغلب ( فقد يحدث ) أيضاً ( بأن يتخلخل الهواء فيندفع ) عن مكانه بواسطة عظم مقدار ( فيدافع ما يجاوره فيطأوعه ) ويدافع ذلك المجاور أيضاً مجاوره فيتموج الهواء ( وتضمف ) تلك ( المدافعة ) شيئاً فشيئاً ( الى غاية ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع ) تلك الرياح ( الاجزاء الاضية فتضغط ) الأجزاء الارضية ( بينها مرتفعة كأنها تتلوي على نفسها وهي الزوايح ) جمع زوامة وهي الريح

( قوله اذا ارتفع بخار لدخ دهني ) أي في دخ دهني ويجوز أن اللام في قوله لدخ للتدنية أي اذا ارتفع البخار دخانا دهنياً الخ والدخ بضم الدال وتشديد الخاء لغة في الدخان كذا في الصحاح وقوله دائرة صفة عصا ولاشك ان العصا اذا تحركت على محور نفسها حركة سريعة مستديرة كانت بحيث ترد السهام على جهات متفرقة

( قوله جمع زوامة ) هي بفتح الزاي المعجمة والباء الموحدة والعين المهملة على وزن المرحمة مثلاً والاعصار ريح يشير الغبار ويرتفع الى السماء كأنه عمود وقوله نكباء على وزن صغراء والنكباء أيضاً ربيع من الرياح بحيث يهب كل واحد هباين موضع جنوب اثنين من تلك الأربعة المذكورة أو لاوكل واحد من هذه الأربعة أيضاً اسم مخصوص على حدة كما ذكر في الصحاح وقوله والتخطيط بحسب المقدار والوجه بين أجزاء المرقى وقوله متراصة بتشديد الصاد المهملة يقال تراص القوم في الصف أي تلاصقوا

المستديرة على نفسها (والاعصار) المسمى في الفارسية بـ كـ ر د باد هذا وقد قيل بين الريح  
والمطر تمانع وتعاون أما التمانع فلان الريح في الاكثر تلتطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها  
بتحريكها والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل حينئذ ولا يتمكن من الصعود  
فكل سنة يكثر فيها المطر تقبل فيها الريح وبالعكس وأما التعاون فلان المطر يبل الارض  
فيعيد هالان يصعد منها دخان اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصدده والريح تجمع السحاب  
وتهرب برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف وأما مهاب الرياح فيغير منه مصرة  
حقيقة في عدد الا انهم جعلوا اصولها أربعة هي نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب  
والعرب تسمى الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب وتسمى التي تهب  
مما بينها نكباء (وأيضاً) نقول (فقد يحدث في الجو أجزاء) رطبة (رشيّة صقيلة كدائرة  
تحيط) تلك الاجزاء (بغير رقيق) لطيف (لا يحجب ما وراءه) عن الابصار (فينعكس منها)  
أى من تلك الأجزاء الواقعة على ذلك الوضع (ضوء البصر لصقاتها الى القمر فيرى) في  
تلك الاجزاء (ضوءه دون شكله فان الصقيل) الذي ينعكس منه شمع البصر (اذا صغر جداً)  
بحيث لا ينقسم في الحس (أدى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة)  
وتلك الاجزاء الرشيّة مرآة صغار متراسة على هيئة الدائرة (فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة  
بنور ضئيف وتسمى الهالة) وانما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك النيم لان قوة  
الشمع تخفى حجم السحاب الذي لا يستره فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشئ انما يرى  
على الاستقامة نفسه لا شبجه بخلاف اجزائه التي لا تقابله فانها تؤدي خيال ضوئه كما  
عرفت قبل وأكثرت تولد الهالة عند عدم الريح فان تزلزلت من جميع الجهات دلت على  
الصحو وان نحن السحاب حتى بطأت دلت على المطر لان الأجزاء المائية قد كثرت وان  
انحرفت من جهة دلت على ريح تأتي من تلك الجهة واذا اتفق أن توجد سحابتان على الصفة  
المذكورة أحدهما تحت الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون التختانية  
أعظم لانها أقرب الينا وزعم بعضهم انه رأى سبع حالات مما واعلم ان هالة الشمس  
وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جداً لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد  
زعم ابن سينا انه رأى حول الشمس هالة تامة في ألوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة  
فيها قوسية قليلة وانما تنفرج هالة الشمس اذ كثف السحاب واظلم وحكى أيضاً انه رأى حول

القمر هـ لة قوسيه اللون لان السحاب كان غليظا فتقوس في اجزاء الضوء وعرض ما يدرى  
 للقوس (وقد يحدث مثل ذلك) الذى ذكرناه من الاجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة  
 (في خلاف جهة الشمس وهو قوس قزح) وتفصيله أنه اذا وجد في خلاف جهة الشمس  
 اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل أو سحاب كدر  
 وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انمكس  
 شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل اللون الذي يكون  
 مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة (وتختلف ألوانها) أى ألوان قوس قزح (بحسب)  
 اختلاف (أجزاء السحاب) في ألوانها (و) بحسب ألوان (ما وراءها) من الجبال (و) ألوان  
 ما ينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا من له في علم المناظر  
 كمب عال) وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي برد الله مضجعه (يدعى  
 بطلان ذلك) الذى ذكرناه من أسباب المسألة وقوس قزح (لكنه) أى ما ذكرناه فيها  
 (رأى الجمهور قد ذكرناه متابعة لهم) وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب في حدوث  
 أمثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها وحينئذ لا تكون من  
 قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شئ مع صورة شئ آخر مظهر له كالمرآة فيظن أن  
 الصورة الأولى حاصلة في الشئ الثاني ولا يكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام الرازى  
 وهذا لذي ذكره لا ينافي ما ذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان الى أسباب عنصرية  
 نارة والى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية أخرى لكن هذا الوجه يؤيده أن اصحاب  
 التجارب شهدوا بأن أمثال هذه الحوادث في الجو تدل على حدوث حوادث في الارض فلولا  
 انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاضاع لم يستمر هذا الاستدلال (وأيضاً)  
 نقول (فالبخار المحقق في الارض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد)  
 الذى في باطن الارض (ماء ويشفها) فيخرج منها (ومنه الميون) السيالة (اذا كان البخار  
 كثيراً فحصل المدد بعد المدد كان الفائض يحدث الثاني ضرورة امتناع الخلاء) فان البخار

(قوله وهى قوس قزح) يقال قزح الكلب بوله ورشه وقوس قزح التى في السماء غير منصرفة كذا في  
 الصحاح وقوله وهو أن يرى الحى ما يكون من قبيل الخيالات هو أن يرى وقوله وهذا الذى ذكره ذلك البعض  
 وقوله لكن هذا الوجه الذى ذكره ذلك البعض

الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان يجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون  
 خلاه فينقلب هو أيضاً ماء ويفيض وهكذا يستنبع كل جزء منه جزءاً آخر قال الامام  
 الرازي ومياه العيون الرا كدة تحدث من أبخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه  
 الارض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها ان يطرد نالها سابقها وهذا الكلام  
 ينافي ما ذكره المصنف من التعادل بامتناع الاخلاء ويتقضى ان يعمل السيلان بكثرة  
 الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتأمل قال ومياه القني والآبار متولدة  
 من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا أزيل ثقل الارض عن وجهها صادفت  
 منفذا تندفع اليه بادني حركة فان لم يحصل هناك مسيل فهو البئر وان حصل فهو القناة ونسبة  
 القني الى الآبار كنسبة العيون السائلة الى الرا كدة واعلم ان النزح من الآبار والعيون  
 الرا كدة سبب لنبوع الماء فيها لان ثقل الماء الظاهر يمنع سار الابخرة عن الظهور فاذا  
 نزع قويت تلك الابخرة واندفعت الى خارج وقد اختلفوا في ان هذه المياه متولدة من  
 اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت أو من الهواء البخاري الذي ينقلب ماء وهذا  
 الثاني وان كان ممكناً الا ان الأول أولى لان مياه العيون والقنوات والآبار تزيد بزيادة الثلوج  
 والامطار ( وأيضاً ) نقول ( فالبخار والدخان اللذان في الارض قديكثران ويزيدان الخروج  
 منها ) بقوة ( ومسامها متكاثفة فيزله لانها بحر كتيهما ومنه تتكون الزلازل ) واذا كانا قليلين  
 أو كان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل في الاراضي الرخوة واذا كثرت  
 الآبار والقني في أرض صلبة قلت زلزلتها ( وقد يخرج البخار والدخان ) المتزجان امتزاجاً  
 مقرباً الى الدهنية وقد صاراً ناراً الشدة الحركة ( المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية  
 وربما قويت المادة على شق الارض فتحدث أصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة  
 جعل عاليها سافلها وربما كان في موضع الانشقاق وهداث فيسقط ما فوق الارض في تلك  
 الوهادت قليلاً ما تنزل الارض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدة ( وأيضاً )  
 نقول ( فيحدث في الارض قوة كهربية وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت باجزاء

( قوله أن يطرد نالها ) الطرد الابعاد يقال طرده عن موضع كذا أى أبعده عنه وقوله والركود بقلتها أى بعلل  
 الركود بقلتها وقوله ومياه القني هذا جمع قناة بضم القاف فيها ومعناه معلوم في الشرح وقوله وهداث بفتح الواو  
 وسكون الهاء أى أرض مطمئنة غائرة كحامي



الهواء الرطب فيفيد مزاجا فيصيردهنا) أى في طبيعة الدهن (وربما يشتمل بأنوار الكواكب وبغيرها) فيري بالليل في ذلك الموضع شعل مضيئة غير محترقة احتراقاً يمتد به وذلك للطفها (ملخص) بعبارة جامعة وإنية (ما ذكرناه) في الفصل الثانى أو فى المرصد الاول (كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار) كما سبقت اليه الاشارة فى اسناده الكلام مرة بعد أخرى (فأحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استمدادها) فى موادها يقتضى اختلاف الصور الحالة فيها (و) أحالوا (اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وأمزجتها) المتخالفة (و) أحالوا (كل ذلك) فى الاجسام العنصرية وأسندوه بالآخرة (الى حركات الافلاك وأوضاعها وأما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات) أبى متوافقة الحقيقة (لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لافى ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار) فالاجسام على رأيهم متوافقة فى الحقيقة متخالفة بالامور الخارجية عن ذواتها (هذا ما قد أجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض) الملتزمة منها الاجسام (والاعراض) التى تتركب منها الجسم (مختلفة بالحقيقة) قطعاً (فتكون الاجسام) أيضاً (كذلك) أى مختلفة بالحقيقة وقد سبق فى المقصد الثانى من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا محيص لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلية فى حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون منافياً لما قد أجمعوا عليه من تماثلها فى الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجية الحالة فيها

(قول من جعل الاعراض داخلية فى حقيقة الجسم) الجار والمجرور متعلق بقوله لا محيص وقد عرفت أن لهم محيصاً من جعل الاعراض فحينئذ حقيقة الجسم بأن يجعل الاعراض شروطاً لا متبازة لأجزاء داخلية فى حقيقته وقوله وهو مبني الخ أى جعل الاعراض داخلية فى حقيقة الجسم مبني الخ فان قيل هنادون فان كون الاجسام متخالفة الحقائق مبني على جعل الاعراض داخلية فى حقيقة الجسم فلو كان جعل الاعراض داخلية فى حقيقة الجسم مبني على أن يكون الاجسام متخالفة الحقائق كما زعم يلزم الدور قلنا المراد بجعل الاعراض داخلية فى حقيقة الجسم هو الحكم بكون الاعراض داخلية فى حقيقته لا كونها داخلية فى حقيقته فى نفس الامر حتى يلزم الدور فانه لما كانت الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة رقة مع أن الجواهر الفردة متجانسة عندهم لزعمهم أن يحكموا بأن الاعراض داخلية فى حقائقها وقوله فيكون منافياً لما أجمعوا عليه الخ ويمكن تأويل كلامهم بأنهم لما رأوا أن الجواهر الفردة هى الركن الاعظم للجسم وان الاعراض تابعة لها جعلوا الجواهر الفردة حقائق الأجسام مسامحة منهم فى ذلك

﴿ المرصد الثاني في عوارض الاجسام ﴾

وأحوالها ( وفيه مقاصد ) ثمانية ﴿ المقصد الاول ﴾ في ان الاجسام محدثة ( وضبط الكلام في هذا المقام أن يقال ) انها إما أن تكون محدثة بذواتها وصفاتها أو قديمة بذواتها وصفاتها أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتهما أو بالعكس فهذه أربعة أقسام ( مقبسة الى نفس الامر ) ثم إما أن نقول بواحد منها أولاً نقول ( بل تتردد وتوقف ) فهذه خمسة احتمالات \* الأول انها محدثة بذاتها ( الجوهرية ) ( وصفاتها ) المرضية ( وهو الحق وبه قال المليون ) ( كلهم ) من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس \* الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالامارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات أما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها ( الجسمية والنوعية ) ( واعراضها ) المينة من المقادير والاشكال وغيرها ( الا الحركات والاوزاع المشخصة فانها حادثة ) قطعاً ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوزاع المينة التابعة لها وأما مطلق الحركة والوضع فتقديم أيضاً لان مذهبهم ان الافلاك متحركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون أصلاً ( وأما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها ) وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلاً وأبداً ( وبصورها النوعية بجنسها ) وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لا بد أن يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمراً الوجود بتعاقب أنواعه ( ثم الصور المشخصة فيهما ) أي في الصورة الجسمية والنوعية ( والاعراض المختصة ) للمينة ( محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية ) العنصرية كأن يكون مثلانوع الإنسان حادثاً غير مستمر الوجود بتعاقب

( قولهم نعم الصور المشخصة فيهما ) هذا من تنقيد قوله انهم قالوا الخ ولا يذهب عليك ان الصورة المشخصة لا يتصور أن يكون قديمة بنوعها أو بجنسها والالكانت محتاجة الى صورة أخرى مشخصة أو متنوعة وهلم جرا فيلزم التسلسل وانما المتصور هو أن يكون قديمة بالعرض العام ولا عبرة بذلك ( قولهم فانه جسم الاويمكن للقادر المختار الذي خلقه الخ ) ( قولهم كأن يكون نوع الإنسان حادثاً ) مع ان نوع الإنسان كان قديماً عندهم وان امتزاجه كانت مركبة من العناصر الأربعة فيلزم أن يكون نوع النار في ضمن تلك الأفراد قديماً عندهم هذا ولعلمهم أرادوا

افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا  
عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا  
نهاية ( الثالث ) انها ( قديمة بذواتها محدثة بصفاتنا وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء  
وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات فمنهم من قال انه جسم واختاف في ذلك الجسم أي  
الاجسام هو ) فقال ثابلس الماطي انه الماء الذي هو المبدع الأول ومنه أبدع الجواهر كلها  
من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكأنه أخذ مذهب من الكتب  
الالهية ( في التواراة ان الله تعالى خلق جوهره ونظر اليها نظرا الهيبة فذابت ) وصارت ماء  
( فحصل البخار ) وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد ( و ) ارتفع منها دخان فحصل ( من  
زبدها الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل النار  
وحصلت البواقي بالكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر ) بمضها ( بالتلطيف و ) بمضها  
( بالكثيف وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيء  
له قدر محسوس ظن أنه قد حدث ولم يحدث انما تحدث الصورة التي أوجبها الاجتماع ) وقد  
سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر ( ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف  
فيه ما هو فقالت الثنوية ) من المجوس ( النور والظلمة ) فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما  
( و ) قال ( الحرنايون ) منهم القائلون بالقدماء الخمسة ( النفس والهيولى ) وقد عشت  
النفس بالهيولى لتوقف كالاتها ) الحسية والعقاية ( عليها فحصل من اختلاطهما أنواع المكنونات )  
وتمدبة العشق بالباء لتضمين معنى اللصوق أو الولوع والافهو متعدي بنفسه ( وقيل هي الوحدة  
فانها تجزأت فصارت ) الوحدات ( نقاطا ) ذوات أوضاع ( واجتمعت النقاط ) فصارت  
( خطأ ) اجتمعت ( الخطاوط ) فصارت ( سطحاو ) اجتمعت ( السطوح ) فصارت ( جسا )  
وقد يقال ان أكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم ( الرابع

بحدوثه حدوث كرت النار بمركبات الافلاك بطريق الكون والفساد وان هذه الكرة مخالفة بالنوع  
للأجزاء النارية التي في المركبات أو ردوا بقولهم وبصروها النوعية بجنسها ان المقطوع عندهم هو أن يكون  
الصور النوعية للعنصرات قديمة بجنسها لان يكون قديمة بأنواعها على ما يشعر به قول ( المص ) ولا امتناع في  
حدوثها وكذا قول السارح ولا امتناع أيضا عندهم ( قوله وقال الحرنايون الخ ) هذا بفتح الحاء وسكون الراء  
المهملتين وبالنون وذكر في الصحاح ان حرنا اسم بلد والنسبة حرناي على غير قياس والقياس حراني بتشديد  
الراء

انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتهما وهذا لم يقل به أحد لانه ضروري البطلان ) فجعله من  
الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادئ الرأي ( الخامس التوقف في الكل ) أراد به  
ماعدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من ماقول أن يتردد ويتوقف فيه بل لابد أن ينفيه ببديته  
( وهو مذهب جالينوس ) اذ يحكى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته  
اكتب عني اني ماعلمت ان العالم قديم أو محدث وان النفس الناطقة هي المزاج أو غيره وقد  
طعن فيه اقرانه بذلك حين أراد من سلطان زمانه تلقيه بالفيلسوف اذا عرفت هذا

﴿ فنقول لنا في حدوث الاجسام ﴾

بذواتها وصفاتها ( مسالك ) سنة المسلك ( الأول وهو المشهور ) المبسوط في اثبات هذا المطلوب  
( الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ) بذاته وصفاته  
فلا اجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم  
قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك ﴿ وأما المقدمة الأولى فلوجيهين ﴾ الأول ان الاجسام  
لا تخلو عن الاعراض لما مر ( اشارة الى ما عرف به ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتأليف  
( وما يتبعهما من الاعراض والاضطرار يقال لما سيحكي أي في المقصد السادس من هذا المرصد  
واذ لا توجد ) الاجسام ( بدون التمايز ) بينها لان كل موجود لابد أن يكون متميزا عن  
موجود آخر بالضرورة ( وقد بينا ان التمايز ) بين الاجسام انما هو ( بالاعراض ) بناء على  
تماثل الجواهر الفردة التي تألفت الاجسام منها ( ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين )  
وكل ماهو كذلك فهو حادث ( وقد مر بيانها ) أي بيان ان التمايز بين الأجسام لا يكون  
الا بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان أولى

( قوله ) والاضطرار يقول لما سيحكي الخ ) وانما لم يقل كذلك أو قدم في المرصد الرابع من موقف الاعراض  
ان كل جوهر يقتضي لذاته أو لصفة من صفاته الحصول في الحيز البتة وانه أي الحصول في الحيز موجود ضرورة  
وكذا أنواعه الأربعة أي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق موجودة قطعاهذا حاصل كلامهم هناك وقد  
عرفت أيضا في هذا الموقف ان الجسم لا يخلو عن التأليف فقد ظهر انه قدم بيان كون الأجسام لا تخلو عن  
الاعراض وظاهر ان الحوالة على السابق أولى من الحوالة على الآتي وقوله واذا لا توجد الأجسام عطف على  
قوله لما مر ( قوله ) ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني الخ ) أي ولو اقتصر على ذلك فقال مثلا وقدم بيان الثاني لكان  
أولى من قوله وقد بينا ذلك لان قوله وقد بينا نزله أن يقال وقدم بيان الأول فلا حاجة الى أن يقال ثانيا وقوله  
وقد مر بيانها أي بيان الأول والثاني فانه حينئذ يكون بالنسبة الى الأول تكرار اللهم الآن يقصد التأكيذا  
قال أولى ولم يقل صوابا

لقوله وقد بينا \* (الثاني) من الوجهين أن يقال (الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) فالجسم لا يخلو عن الحوادث (انما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن السكون في حين) بالضرورة (فان كان) كونه في ذلك الحيز (مسيبوقا بالسكون) أى يكون آخر (في ذلك الحيز فهو ساكن) لأن السكون هو الكون الثاني في المكان الأول (والا) أى وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسيبوقا بالسكون فيه (فهو متحرك لا يقال) دليلكم (منقوض بالجسم في أول) زمان (حدوثه) لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف حينئذ بكونه في المكان الأول ولا في المكان الثاني (لانا نقول الكلام في الجسم الباقي) فيدعي انه لا يخلو عن الحركة أو السكون لافي الجسم الحادث فلا نقض واذا أورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لا يضر المعالي اذ مقصوده حدوث الجسم (وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه \* الأول ماهية الحركة هي المسبوقة بالغير) أى ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال أخرى بل نقول هي الكون الثاني في مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الأولى والكون الأول (وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة أزلية وذلك معنى الحادث \* الثاني الماهية لا توجد الا في ضمن الجزئيات) لأن المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التمينات باسرها (ولاشك ان شيئا من جزئيات الحركة لا يوجد في الازل) لان كل جزء منها ينقسم الى أجزاء لا يمكن اجتماعها فلا توجد الا متعاقبة (فلا توجد ماهيتها) أيضا (فيه) أي في الازل فاهيتها حادثة كجزئياتها (الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم أزلي فنجتمع العدميات) أي عدمات جميع الحركات الجزئية (في الاول وحينئذ فلا توجد في الازل حركة) أصلا (والاجامعت) تلك الحركة (عدمها هذا خلف) واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتماع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها أزلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فلا يسبغ فرض شيء من أجزاء الازل الا ويتقاع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتماع فيه وجود الحركة مع

عدمها (وقد يذكر هنا) لبيان حدوث الحركة (وجوه آخر ما لها الى ما ذكرنا وانما تختلف  
 العبارة) دون المعنى (فتركاها) وذلك مثل ما قيل من انه ان لم يوجد شيء من الحركات في  
 الازل كانت افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شيء منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازل  
 مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك أول الحركات فيلزم تنهايتها وماله اما الى  
 الوجه الثاني وهو ان جزئيات الحركة مع اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى  
 الوجه الثالث واعلم ان الداهيين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية أزلية  
 بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل جزئي منها يوجد في جزء من الازل  
 على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا  
 قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي لا نهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا  
 كون الحادث قديما فلا بد لنا ابطال كلامهم عن بيان امتناع تسلسل الحوادث في المتعاقبة  
 بلا نهاية حتى يتيسر لنا أن نقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن  
 حوادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحادث أو خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال  
 (الرابع) من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية (طريقة لتطبيق  
 وقد عرفتها) في مباحث ابطال التسلسل (وتقرر بها هنا) ان نقول لو تسلسلت الحركات  
 متعاقبة بلا نهاية كان لنا (ان نفرض من حركة ما) كدورة معينة مثلا (الى ما لا بداية له  
 جملة) واحدة (و) نفرض أيضا من (حركة قبلها بمقدار متناه) كشر دورات مثلا (جملة  
 أخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول) من احدهما (بالأول) من الاخرى (والثاني  
 بالثاني) وهكذا (لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة لازمة جزء من اجزاء الجملة  
 الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره) فيكون الزائد مساويا للنقص (هذا خلف  
 والا وجد في اجزاء الزائدة ما كان لا يوجد بازائه من الناقصة جزء فتقطع الناقصة ضرورة  
 فتكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه) بلا شبهة  
 (فتكون الزائدة أيضا متناهية) فيلزم تنهايتها وهو خلاف المفروض) أعني عدم تنهايتها  
 في تلك الجملة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان  
 محالاً قطعاً (وقد عرفت الكلام عليه) أي هي الاستدلال بالتطبيق (في ابطال التسلسل  
 سؤالاً وجواباً فلا نزيد) دفعا للاملال (الخامس) من تلك لوجوه (طريقة التضاف)

وقد عرفتها أيضا هناك ( وتقريرها هنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها  
 مسبوقة ولنجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما  
 وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا آخرافنقول هذا الجزء في هذه السلسلة ) التي لا تنتهي  
 ( مسبوق ) أي موصوف بالمسبوقية ( وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق  
 ومسبوق بحسب الفرض ) اذ المفروض لا تنهي السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف  
 بالمسبوقية والسابقة معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به  
 وعلى هذا التقدير ( فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالاخير المذكور فيكون عدد  
 المسبوق ) أي المسبوقية ( ازيد من عدد السابق ) أي السابقة ( بواحد وانه محال لانهما متضايان )  
 حقيقة ان ( يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وأن يكون بازاء كل واحد ) من  
 أحدهما ( واحد ) من الآخر وأما تساوي عدد المشهورين فغير لازم كالب واحد له أبناء الا  
 ان يعتبر التفاضل الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس  
 بمسبوق فيشكافا الاضايان ( وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم  
 باطل اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم ) في مباحث الاين من ان وجود الكون ضروري  
 معلوم بمعاونة الحس وكذا أنواعه الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات أمور  
 اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون آخر أو غير مسبوق وامكان تحلل ثالث وعدمه ( وكل  
 وجودي ) أي موجود ( قديم يمتنع زواله ) ومن ثمة قيل القدم ينافي العدم ( لأنه ) أي  
 التقديم ( ان كان واجبا ) بذاته ( فظاهر ) امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى  
 واجب ( بالذات ) لما سيأتى ( في اثبات الواجب تعالى ) ( ولا يكون ذلك الواجب ) الذي  
 استند اليه الممكن القديم ( مختاراً لما مر ) من ( ان التقديم لا يستند الى المختار بل ) يكون  
 ( موجبا فان لم يتوقف تأثيره ) أي تأثير الوجوب في ذلك القديم ( على شرط أصلا ) بل كان  
 ذاته كافيا في ايجاده ( لزم من عدمه عدم الواجب ) لانه يلزم ذاته من حيث هي وانتهاء  
 اللازم يستلزم انتهاء المزوم فيكون عدمه محالا ( وان توقف تأثيره فيه على شرط ) فلا  
 يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به أولى بالحدوث بل ) يكون ذلك  
 الشرط أيضا ( قديما ويعود الكلام فيه ) وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط أو بغير  
 شرط ( ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلسل ) في



الأمور المترتبة الموجودة مما ( فلو عدم ) هذا الصادر المنتهى اليه ( عدم الواجب هذا  
 خلف ) فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه  
 أيضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب ( وأما بطلان اللازم فبالاتفاق  
 والدليل أما الاتفاق فلأن الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة )  
 عندهم ( وفي العناصر وحركاتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليه الحركة وأما الدليل  
 فلأن الاجسام متساوية ) في الماهية لتركيبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت ( فيصح  
 على كل ) من الاجسام ( من الحيز ما صح على الآخر وما ذلك الا بخروجه عن حيزه  
 أو نقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منه ) أى من البسيط ( ما يصح على الآخر  
 فيصح أن يماس يساره ما يماسه يمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة وامر كبة من البسائط  
 فيصح على بسائطها ان يماسها الآخر وما هو الا بالحركة وبالجملة فنعلم بالضرورة ان بقوله الوضع  
 غير واجبة للبسائط ( لأن اجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل أوضاعها نظرا الى طبيعتها  
 وكذا للمركبات ) لأن تبدل أوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل أوضاعها ( و ) نعم أيضا  
 بالضرورة ( انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار ) الذي خلقه ( أن يغير وضعه فيجعل يمينه  
 يساره وبالعكس وانكاره مكابرة ) لا يعتمد بها المسلك الثاني وهو لبعض المتأخرين كالاختصار  
 للمسلك الأول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون ) واحد ( قديم واما أن يكون قبل كل كون  
 كون ) آخر لا الى نهاية والتالى باطل بقسميه ( اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون ) في حيز  
 لكونه متحيزا بالذات ( فان وجد له كون غير مسبوق بآخر ) أى بكون آخر ( لزم القسم  
 الأول ) لان ذلك الكون يجب أن يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما  
 ( والا ) أى وان لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر ( لزم القسم الثاني ) لان كل كون له  
 فانه مسبوق بكون آخر فوجب أن يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية ( اذ على ذلك  
 التقدير ) الذي نحن فيه ( لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون ) وأنت  
 خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر كان  
 كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال  
 ذلك الكون الذي ليس مسبوقا بمثله يجب أن يكون مستمرا أزلا والازم خلو الجسم عن  
 الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الأول والا فلا بد أن يكون قبل كل كون

كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام (وأما  
 بطلان التالى فاما القسم الاول) وهو قدم الكون (فبمثل ما بينا به حدوث السكون وأما  
 القسم الثانى) وهو تعاقب الاكوان الى مالا نهاية له (فبالطبيق وطريقة التضاييف وغيرهما)  
 من أدلة بطلان التسلسل (ولا يخفى عليك ان في هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة) كانت  
 في المسلك الاول (من بيان كون السكون وجوديا) اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى  
 انه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حينئذ زواله لان اعدام الحوادث نزول بوجوداتها  
 مع كونها أزلية (فان الكون) الذى ذكر في هذا المسلك (لا شك في انه وجودي) بلا  
 خلاف (ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل أن يقول هو في الازل  
 لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير) فلا يصح اتصافه بشئ منهما  
 في الازل (ومن سقوط قولهم السابقة والمسبوقية في الحركة بالفرض اذ لا أجزاء لها الا  
 بالوهم وفي الخارج هو أي الحركة (كون واحد مستمر) بين المبداء والمنتهى لما مر من  
 ان الحركة تطلق على الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر  
 المستمر الموجود الذي لا انقسام له في مأخذ الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لا المعنى الاول  
 فتأمل \* المسلك الثالث للامام الرازي \* ذكره في المحصل ونسبه الآمدي الى بعض  
 المتأخرين من الاشاعرة (وهو أيضاً مأخوذ من المسلك الأول والمؤنات) التي كانت فيه  
 باقية ههنا (بجملها) سوى قليل منها كما لا يخفى (وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل  
 اما متحركا أو ساكنا والتالى باطل بقسميه وأنت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين  
 السابقين خبير) فلا نشغل به حذفاً للمؤنة \* (المسلك الرابع له أيضاً كل جسم ممكن لانه  
 مركب) اما من الجواهر الفردة أو الهيولى والصورة (وكثير) أي وتشاركه في ماهيته  
 أمور متعددة (وسياتي) في الالهيات (ان الواجب) الوجود (واحد) لا شريك له في  
 حقيقته (وغير مركب) فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا (وكل ممكن هو موجود فله  
 موجود ولا يتصور) الایجاد (الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم من انه  
 لا يجوز) الامام الرازي (استناد القديم الى السبب الموجب) كما لم يجوزوا استناده الى المختار  
 (وقد) نهناك على مأخذه فتذكره \* المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سياتي  
 في الصفات) أي في صفاته تعالى (فتكون) الاجسام (حادثة لما بينا ان القديم لا يستند الى

المختار وهذان الوجهان ) أى الرابع والخامس ( يثبتان حدوث العالم ) كله ( من الاجسام  
 والمجردات وصفاتها بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام ( وصفاتها  
 ) ويحتاج في تعميمها الى نفي المجردات ( ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول  
 لبقاء المؤنات وأما السادس فهو في حكم الاولين بلا اشتباه **المسلك السادس** ) الجسم يقوم  
 به الحادث وهو ضرورى لما نشاهده من ( حدوث ( الحركات ) القائمة به ) وتجدد الاعراض  
 الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ( ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه  
 في ( الالهيات ) من ان القديم لا يكون محلا للحوادث ( احتج الخصم ) على القدم ( بشبه )  
 اربع ( الاولى ) وهي مستخرجة من العلة المادية أن يقال ( المادة قديمة والا احتاجت الى مادة  
 أخرى ) لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة ( وتسلسل ) أي لزم التسلسل في المواد  
 ( وانها ) أي المادة ( لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية أيضا ) لما تقدم فيلزم قدم الجسم  
 لكون أجزائه بأسرها قديمة ( والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة و ) ان سلمنا  
 ذلك ( لا نسلم كون المادة قديمة فانه ) أي كونها قديمة ( يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد  
 المقرب الى وجود الحوادث كما سلف ( وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله ) بأثبت قدرة  
 الصانع في الموقف الخامس ( ولا نسلم ) أيضا ( انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله )  
 \* الشبهة ( الثانية ) وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية أن يقال ( الزمان قديم والا كان  
 عدمه قبل وجوده قبالية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو ) السابق ( الزماني فيكون  
 موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف ) واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي  
 هو مقدارها قديما فكذا الجسم الذي هو محل الحركة ( والجواب منع ان التقدم بالزمان )  
 أي لا نسلم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم ( وان سلم )  
 تحققه في الجملة ( فليس ) تقدم عدم الزمان على وجوده ( بالزمان ) حتي يلزم اجتماع النقيضين  
 ( بل هو كـ تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض ) اعني التقدم بالذات لا باصر زائد عليها  
 فلا محذور حينئذ \* الشبهة ( الثالثة ) وهي العمدة ( عندهم في اثبات مطلبهم ومأخوذة من  
 العلة للمؤثرة ان يقال ( فاعلية الفاعل للعالم ) أي تأثيره فيه وابعاده اياه ( قديمة ويلزم منه قدم  
 العالم بيانه ) أنه ( لو كانت ) فاعليته ( حادثة ) مخصوصة بوقت معين ( لتوقفت على شرط  
 حادث ) يختص بذلك الوقت ( والا ) أي وان لم تتوقف على شرط كذلك لزم الترجيع بلا

مرجح ) لان اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوى نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلاخص ( والكلام في ذلك الشرط ) الحادث واختصاصه بوقت معين ( كما في ) الحادث ( الاول ) فلا بد له أيضاً من شرط آخر حادث ( ويلزم التسلسل ) في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديماً ايضاً اذ لا يتصور تحقق تأثير وإيجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة أخرى بسط فيقال جميع ما لا بد منه في الوجود ان كان حاصله ازلاً كان الوجود حاصله فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصله وهو خلاف المفروض أولاً يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الوجود ازلاً كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الوجود حاصله في الازل كان بمضه حادثاً قطعاً فنقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى إيجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فلما ان يكون جميع ما لا بد منه في إيجاد حاصله في الازل فيلزم قدم الحادث أولاً ليكون حاصله بعبء حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات وهو محال ( وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل عليه وجهان \* الاول النقص بالحادث اليومي ) اذ لا شبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذراً من الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط الحادث كما في الاول فتسلسل الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلوضح دليلكم لكان الحادث اليومي قديماً ( لا يقال أنه ) أي الحادث اليومي ( يستند الى الحوادث الفلكية ) من الحركات والاتصالات الكوكبية ( وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية ) وهذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة ( لانا نقول ابتداء الفارق ) بين صورة النقص ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه ( لا يدفع النقص ) لان التسلسل في الامور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة محال كما وقفت عليه ( وأيضاً فنقول ) اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة ( فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطاً بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية ) فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم ( فان قيل ذلك ) أي تسلسل الشروط المتعاقبة ( انما يتصور فيما له مادة )

بتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشرط حتى  
 اذا كل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ماهي مستعدة له ( وما سوى العالم ) أي  
 ماهو خارج عنه ( ليس له مادة ) حتى يتصور توارد الشروط المعبرة في حدوث العالم عليها  
 ( قلنا لا نسلم ذلك ) الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في  
 الماديات ( اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد ) عن المادة وتوابعها ( كل سابق منها  
 شرط لللاحق الى ان تنتهي ) فيما يزال ( الى ماهو شرط ) أي الى تصور هو شرط  
 ( لحدوث العالم ) الجسماني فلا يتم الاستدلال بماذا كرم على قدمه ( الا ان يقال لكل  
 حادث مادة ) وتلك المادة لا تخلو عن الصورة ( فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الأولى وقد  
 أجنبنا عنها ) الوجه ( الثاني ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقوريه ) علي الآخر ( انما  
 هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه ) أي في ذلك الترجيح ( الى ) داع ( مرجح ينضم اليه كما  
 تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقد حي العطشان ) فنقول الفاعلية حادثة  
 بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت  
 قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة أخرى أو شيء آخر حادثة فيلزم  
 التسلسل وبجواب ما يجوز ترتب الارادات أو ترتب تملقات ارادة واحدة قديمة الى ما لا يتناهي  
 وما يجوز حدوث تملقها في وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق أمرا اعتباريا  
 فعليك بالتدبر فيها والتثبت في مزال الاوهام في أمثال هذه المقامات \* الشبهة ( الرابعة  
 صحة العالم ) أي إمكان وجوده ( لأول لها والالزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى  
 الامكان الذاتي وانه يرفع الامان عن البديهيات ) كجواز العجائز واستحالة المستحيلات  
 ( وكذلك صحة تأثير الباري فيه ) أي وكذا امكان تأثيره تعالى والعالم لأول له والالزم  
 الانقلاب المذكور وحينئذ ( فيجب أن يحزم بامكان وجود العالم في الازل ) من الصانع  
 ( وهو يبطل دلالتهم ) أي دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه ( ثم ) اي بهـ مدبوت  
 امكان وجوده وصدوره أزلا ( نقول ترك الجود ) الذي هو افاضة الوجود عليه ( زمانا  
 غير متناه لا يلبق بالجواد المطلق ) الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم  
 وجوده والالزم تعطله ( والجواب انه ) أي ماذا كرموه من حديث الجود ولزوم التمطلي  
 كلام ( خطابي ) لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات ( ثم انه لا يلزم من أزلية الصحة

صحة الازلية كفي الحادث بشرط كونه حادثا ) فان امكانه أزلى لما ذكرتم وليست أزليته  
 ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا أخذ ذات الحادث من حيث  
 هو كان امكانه أزليا وأمكن أزليته أيضا اذا أخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من  
 هذه الحيثية فضلا عن أن يكون امكانه أزليا ﴿ المقصد الثاني ﴾ في صحة فناء العالم ) بـ  
 وجوده ( وهو فرع الحدوث فن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم ) في بيان حدوث  
 السكون من ان القديم لا يجوز عدمه ( وأما من قال انه حادث فقد قال بجواز فناءه ليكون  
 ماهيته من حيث هي قابله للعدم ) حيث كانت متصفة به ( والعدم قبل ) أي قبل الوجود  
 ( كالعدم بـ ) أي بـ ( لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز عليه أحدهما جاز عليه  
 الآخر ) فقد ثبت جواز الفناء وأما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم وأول الآيات الدالة عليه  
 ( لم يخالف في ذلك أحد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها أبدية  
 ممتنع فناؤها ودليلهم ) على ذلك ( ما أشرنا اليه في امتناع بقاء الاعراض والكرامية طرده  
 في الاجسام ) فقالوا لو عدم الجسم بعد بقاءه لكان عدمه اما لذاته وأما لامر آخر وجودي  
 أو عدمي الى آخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه ( فالتفت اليه تجده مع جوابه )  
 المذكور هناك ( محض عندك ) فلاحاجة الى اعادتها ﴿ المقصد الثالث ﴾ الاجسام باقية خلافا  
 للنظام ) فانه ذهب الى انها متجددة آتافانا كالأعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه  
 قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها ( ومن أصحابنا ) أي  
 ومن الشاعرة ( من ادعي فيه الضرورة ) أي البداهة قال الآمدي نحن نعلم بالضرورة العقلية  
 ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين ما شاهدناه اليوم  
 وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناء بالكلام هو عين من ختمناه معه وان أولادنا ورفقاءنا  
 الآن هم الذين كانوا معنا من قبل ( لا يقال ليس ذلك ) أي جز منا ببقائها ضرورة ( الالبقاء  
 في الحس ) فانه يشهد باستمرار الاجسام ( ولا يصلح ) الحس وشهادته بالبقاء ( للتعويل  
 عليه ) والوثوق به ( اذا اعراض كذلك ) لان الحس شاهد ببقائها ( وقد قلتم ) أيها الشاعرة  
 ( بانها لا تبقى ) زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها أمرا واحدا  
 مستمرا فكيف قبلون شهادته في الاجسام دون الاعراض ( قلنا ) أي لا نقول ( لا نسلم

ان ذلك ( الجزم مناً ) ليس الالتهاء في الحس ( حتى يتجه عليه ماذ كرتموه ) بل الضرورة العقلية (حاصلة ) بلاشبهة (والضروري) البديهي ( لا يطلب مستنده بل هو مايجزم به مجرد الفطرة ) عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهي المرادف للاولى ( ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة ) أى لم يكن ان يقال لموت حي أو حياة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد ( و ) لا ارتفع (التسخن والتبرد والتسود والتبيض ) ونظائرها أى لم يكن القول بالاستحالة أصلا بانها مشروطة باتحاد المحل ( وكل ذلك باطل بالضرورة ) العقلية ( حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه لبقاء الاعراض ) أى فى امتناع عدمها على تقدير بقائها ( واللازم باطل اتفاقاً ) تنبيه ( على منشأ مذاهب النظام والسكرامية وغيرهم ) ( ذلك الدليل لما قام فى الأعراض ) ودل على امتناع بقائها ( طرده النظام فى الاجسام فقال بعدم بقائها أيضاً ) قال الآمدى وذلك لأنه بنى على أصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانا ندرك الاختلاف فى بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك ( ولما كان بقاؤها ضروريا ) أوليا ( التزم السكرامية انها لا تفنى ) أصلا بناء على اعتمادهم صحة ذلك الدليل ( و فرق قوم ) فقالوا بجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما ( بان الاعراض ) على تقدير فناءها بعدم الشرط بعدم بقائها ( مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور ) وتلخيصه ان عدمها بعدم بقائها لا يجوز أن يكون بعدم الشرط لأن شرط بقائها لا يجوز أن يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجواهر مع كونه مشروطا بالاعراض فى البقاء فيلزم الدور فيبطل هذا القسم فى الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة لعدم بالضرورة فلا تكون باقية ( وأما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا أراد ) الله ( أن يفنى ) الاجسام ( لم يخلق فيها العرض ) فتنتفى بالتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة ( أو يخلق فيها عرضا منافيا للبقاء ) وهو الفناء مثلا فينتفى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم فى الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعدم البقاء فلا يلزم كونها غير باقية ( المقصد الرابع ) ( الجواهر يمتنع عليها التداخل )



أى دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المفترضة من ان الحيز له باعتبار وجود أحد الجوهرين فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو ( لذاتها بالضرورة ) البديهية ( اذ لو جاز ذلك ) أى تداخل الجواهر ( لجاز أن يكون هذا الجسم المعين اجساما ) كثيرة متداخلة ( و ) جاز أن يكون ( الذراع الواحد من الكرباس مثلا ألف ذراع بل ) جاز ( تداخل العالم كله في حيز خردلة ) واحدة وجاز أيضا أن يفصل عنها عوالم ممتدة مع بقائها على هيئتها ( وصرح العقل ) ببدهته ( بأباه ) وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل ( وأما النظام فقليل انه جوزة والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه ) من ان الجسم للتناهي المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها ( وأما انه التزمه وقال به ) صريحا ( فلم يعلم ) كيف وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه ( وان صح ) انه قال به ( كان مكابرا ) لمقتضى عقله ( المقصد الخامس ) وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد ) كما مر آنفا ( فلا يجوز ) أيضا ( كون الجوهر لواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضرورى ) أيضا كالأول ( وقال بعض الأئمة في إثباته لو جاز ذلك لم يكن لنا ) العزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير ) الجسم ( الحاصل في الحيز الآخر وأيضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك ) الذي أورده في إثباته ( تنبيه على الضرورة بمبارات ) مختلفة ( تصور المطلوب في الذهن ) تصورا واضحا ( فان شيئا من ذلك ) الذي جعله دليلا ( ليس باوضح من المطلوب ) فكيف يصح الاستدلال به ( تنبيه ) هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز ) واحد ( ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل ) واحد ( ضدين ) كما عرفت ( فيه خلاف بين المتكلمين ) فمنع القاضى من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكأنه راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزة الاستناد أبو اسحاق ( وهو ) بحث ( لفظى عائد الى مجرد الاصطلاح ) في اطلاق الالفاظ ( ولكل أن يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء ) من المعانى اذ لا حجر في ذلك ( واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان أم لا ) فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا ( وهو أيضا ) بحث

(لفظي مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع أو عمل فالت شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين) اذلا موضوع لهما (وان اكتفى بالحل) الذي هو أهم من الموضوع (فهما ضدان) لتواردهما على المادة العنصرية (والاصطلاح المشهور على الأول هو المقصد السادس) الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفاق المتكلمون (من الاشاعرة) (علي منعه) وقالوا كل عرض مع ضده يجب أن يوجد أحدهما في الجسم (وجوزوه بعض الدهرية في الازل) وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع أجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال (وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتهما وجوزوه) أي خلو الجسم عن العرض (الصالحية) من المعنوية (فيما لا يزال) فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض (وللمعتزلة) الباقيين (تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان وأما المتكلمون) أي الاشاعرة (فمنعهم منه بناء على ان الاجسام متجانسة) عندهم لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما تتميز) الاجسام بعضها عن بعض (بالاعراض) الحالة فيها (فلو خلا) الجسم (عنها) بأسرها (لم يكن) ذلك الجسم (شيئا من الاجسام المخصوصة) المتميزة عن غيرها (بل) كان (جسما مطلقا) غير مخصوص معين (والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة) انما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة الممتازة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضده معا (وهو واقعة النظام في ذلك) أي في امتناع الخلو (لهم) أي للمتكلمين (أمر ظاهر) يعني انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما مر من مذهبه في تركيب الجسم من العرض وذلك ظاهر لاسترة به (ومنها من احتج عليه) أي على امتناع الخلو (بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة) في كل عرض مع ضده (وهذا) الاحتجاج (لا تعميم فيه ورب عرض) سوي الحركة والسكون (يخلو الجسم عنه وعن ضده) فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادها ثم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال (وأما قياس البعض على البعض) قياس (ما قيل الاتصاف بما يمد به بالس فاضعف) من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن

الا كوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جداً فساداً ظاهراً إذ لا جامع فيه أصلاً وبعضهم أراد اثبات المدعى فقال انفقت الاشاعة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل أو الضد بعده عند الاشعري وامتناع زوال العرض الا بطريان ضده عند المعتزلي فكذا يمتنع الخلو قبله قياساً عليه وهو أيضاً خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا أضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضاً من المطلوب بخلافها (احتج المجوز) للخلو (بوجوه) ثلاثة (الأول) لو لم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطراً الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينقي الاختيار \* والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر و) امتناع وجود (العلم دون الحياة و) امتناع وجود (العلم بالمنظور فيه دون النظر) فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضرورياً وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطراً الى احداث الجوهر والحياة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها (فما هو عذرکم في صور الازام فهو عذرنا في محل النزاع) ولا يخفى عليك ان الازام الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا أبدل الثالث بما ذكره الآمدى من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه \* الوجه (الثاني) ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علماً به والمعلومات (أي المفهومات التي يمكن ان يتعلق العلم بها) (في نفسها غير متناهية) لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية (والحاصل) من تلك العلوم (للعبد متناه) لاستحالة وجود ما لا يتناهي (فان انتي) والظاهر ان يقال فقد انتي (عنه علوم غير متناهية فكان يجب) على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده (ان يقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضد له فيلزم) حينئذ (قيام صفات غير متناهية) بالعبد (وكذا) الحال (في المقدورات ونحوها) كالمرادات (وانه محال) لما عرفت (والجواب ان المنتقى) عن العبد هو (تعلق العلم) بما لا يتناهي من المعلومات (وانه) أي ذلك التعلق (ليس بعرض) بل هو أمر اعتباري (وهذا) الازام الذي ذكرتموه (انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم) على حدة وبجملة مع ذلك أمراً موجوداً لانفس التعلق الاعتباري (ونحن لا نقول به) بل يجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة أو نجمه نفس التعلق لا صفة موجودة (وأجاب الاستاذ أبو

اسحاق بناء على أصله من تضاد العلوم الممتدة ) وان كانت مختلفة لا متماثلة ( ان ) أى  
بأن ( ضد العلوم المنتفية ) التي لا تنتهي ( هو العلم الحاصل ) سواء كان ممتدداً أو واحداً  
فلا محذور ( وألزم ) الاستاذ على أصله ( امتناع اجتماع علمين ) مطلقاً في محل واحد لكونهما  
متضادين عنده ( فالزعم وزعم ان لكل علم علماً من القلب غير ما للآخر فلا يجتمع علمان في  
محل واحد أصلاً ) ( وأجاب ابن فورك ) فقال ( المعلومات وان كانت غير متناهية فلا انسان  
لا يقبل منها الا علوماً متناهية لا امتناع وجود ما لا يتناهي مطلقاً ) واذا لم يقبل ما لا  
يتناهي من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تنتهي ان يتصف  
باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلاً له قال الآمدي وهذا  
أسد من جواب الاستاذ قال المصنف ( وانما يصح ) هذا الجواب ( لو امتنع وجود  
ما لا يتناهي بدلاً كما يمتنع وجوده معاً ) لكنه لم يثبت وأجيب عنه بان اللازم حينئذ اتصاف  
العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت  
مع ما قبله من الاوقات متناه قطعاً ( وأجاب القاضي ) الباقلاني ( بانه قد يكون انتفاء ما انتفى  
عنه ( من العلوم ) التي لا تنتهي ( بضد عام ) هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم  
المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك ( كالبوت والنوم ) فانهما ضدان ( لجميع العلوم ) على الاطلاق  
واذا جاز ذلك جاز أيضاً ان تضاد صفة واحدة ماعدا العلوم الحاصلة \* الوجه ( الثالث  
الهواء و ) كذا ( الماء خال عن اللون ) الخصوص كالسواد مثلاً ( و ) عن ( ضده ) أيضاً  
اذ لا لون له أصلاً وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مررت الاشارة اليه ( والجواب  
منع عدم اللون ) فيه ( بل ) له لون مالمكنه ( لا يدرك لضعفه أو ألزم ان الشفيف ) الثابت  
للحواء والماء أمر وجودي هو ( ضد اللون ) المطلق ( لاعدمه \* تنبيه منهم ) أى من  
المتكلمين ( من قال قبول الاعراض ) الثابت للجواهر ( معلل بالتحيز للدوران ) فانه اذا وجد  
التحيز وجد القبول واذا عدم عدم المدار علة للدائر ( وقيل للدوران كل ) منهما ( مع  
الآخر فليس اسناد أحدهما الى الآخر أولى من العكس والحق التوقف ) لان كل واحد  
من المذهبيين ممكن ولا قاطع في شيء منهما \* المقصد السابع الابعاد \* الموجودة ( متناهية )  
من جميع الجهات ( سواء كانت ) تلك الابعاد ( في ملاء ) كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية  
( أو خلاء ) كالابعاد المجردة عنها ( ان جاز ) الخلاء والمراد أن تناهي الابعاد لا يتوقف على

امتناع الخلاء ( خلافا للهند ) فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها ( لوجوه  
 الأول لو وجد بعد غير متناه ) ولو من جهة واحدة ( فلنا أن نفرض ) من مبدأ معين  
 ( خطا غير متناه وخطا آخر متناهي ) بحيث ( يوازيه ) في وضعه الاول أي يكون بحيث  
 لا يلاقيه أصلا وان أخرج الى غير النهاية ( ثم يميل ) الخط المتناهي بحركته مع ثبات أحد  
 طرفيه الذي في جانب المبدأ ( من الموازاة مائلا الى جهته ) أي جهة الخط الغير المتناهي  
 ( فيسامته أي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك أعني حصول المسامطة بتلك الحركة معلوم  
 ( ضرورة والمسامطة ) المذكورة ( حادثة ) لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها ( فلها  
 أول ) اذ كل حادث كذلك ( وهي ) أي مسامتته اياه ( بنقطة ) لأن تقاطع الخطين لا يتصور  
 الا عليها ( فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقطة المسامطة وانه محال اذ ما من  
 نقطة تفرض على الخط الذي فرض غير متناه ( الا والمساومة مع ما قبلها ) أي فوقها من  
 جانب لا تنهى الخط ( قبل المسامطة معها ) وذلك ( لان المسامطة ) مع أية نقطة تفرض  
 ( انما تحصل بزواية مستقيمة الخطين ) عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فأحد الخطين  
 هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والاخر هو بعينه أيضا لكن حال كونه على  
 وضع المسامطة فمكان هناك خط آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته انطباقا مع بقاء أحد  
 طرفيه على حاله ويزداد انضاحه بأن نفرض الخط المتناهي خارجا من مركز كرة موازيا  
 لغير المتناهي ثم نفرض حركتها حتي يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية  
 مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية ) اذ قد بين اقليدس في الشكل التاسع  
 من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم  
 ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف أيضا وهكذا  
 الى ما لا نهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم أو كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه  
 فتكون قابلة للانقسام أبدا كالمتداير ( وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المسامطة مع النقطة  
 الفوقاية ) يعني اذا فرض ان نقطة ما هي أول نقط المسامطة لم تكن تلك النقطة كذلك لأن المسامطة  
 معها انما تكون بحادث زاوية منقسمة الى نصفين ولا شك ان حادث نصفها قبل حدوث كلها  
 وفي حال حدوث النصف توجد المسامطة لزوال الموازاة حينئذ قطعاً وتلك المسامطة مع نقطة  
 فوقاية بلا شبهة فلا تكون النقطة الأولى أول نقطة المسامطة وهكذا فلا يمكن أن يوجد

هناك ما هو أول تلك النقط وقد تبين ذلك بان المسامطة انما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق خال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامطة مع نقطة أخرى وهكذا \* قال المصنف

### ﴿ تلخيصه ﴾

أي تلخيص هذا الوجه انه ( لو وجد بعد غير متناه لا يمكن الفرض ) أي المفروض ( المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامطة أو لوجود نقطة هي أول نقط المسامطة ) اذ مع ذلك الفرض اما أن تمتنع المسامطة وهو أحد الأمرين أو لا تمتنع فيجب أن يوجد أول نقط المسامطة وهو الأمر الآخر ( والقسمان باطلان ) اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهي ما لا يتناهي أيضاً وأما امتناع المسامطة فلأن زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المنتهي أولاً مسامطاً ثم تحرك الى أن صار موازياً قال فلا بد من نقطة هي آخر نقط المسامطة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر وسماه برهان الموازاة ( واعترض عليه بمنع امكان الفرض ) أي لانسلم انه لو وجد بعد غير متناه لا يمكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه فيكون موازياً للأول أولاً مسامطاً له بسبب حركته ثانياً اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالاً في نفسه أو يكون كل واحد منها ممكناً واجتماعاً محالاً كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز ان يكون البعد الغير المنتهي ممكناً والفرض ممتنعاً على أحد الوجهين ويكون المحال ناشئاً منه لا من البعد الذي لا يتناهي أو يكون كلاهما ممكناً ويلزم المحال من اجتماعهما ( وجوابه دهوى الضرورة ) أي نحن نعلم ببديهة العقل ان كل واحد من الأمور المفروضة وبمجوعها أيضاً ممكن على تقدير لا تناهي الابداد فلو كان لا تناهيها ممكناً في نفس الأمر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال ولما لم يعلم ان المحال هو اللاتناهي وحده ( واعلم ان من المفروض ما يحكم العقل بجوازه ) بديهة ( كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة ) بتحرك خط مستقيم مع ثبات أحد طرفيه الى أن يعود الى وضعه الاول ( وليس لأحد أن يمنعها الا مكابرة ) وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير ( وقد يقال عليه ) أيضاً ( لا نسلم لزوم نقطة هي أول نقط المسامطة لعين ما

ذكرتم في بطلان التالى ( أى نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر  
 الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى نقط هي أول نقط المسامنة  
 لأن المسامنة انما تكون بزواية وحركة مقسمتين فلا يوجد هناك ما هي أول نقطها لان كل  
 نقطة تفرض كذلك كانت المسامنة مع ما فوقها قبلها ( والجواب ) عن هذا ( انا بينا لزوم  
 ذلك بأن المسامنة لها أول ) لكونها حادثة ( وهو يكون بنقطة ضرورة ) فالنقطة التي حدثت  
 المسامنة معها في ذلك الاول هي أول نقطها ( ودليل امتناع اللازم ) في نفسه ( لا يدل على  
 عدم ملازمته لجواز أن يكون المزموم أيضا ممتنعا كيف ولودل على ذلك لما تم الاقيسة  
 الاستثنائية التي استنتي فيها نقيض التالى واستدل عليه واليه أشار بقوله ( والا جاء في كل  
 قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالى ) وقد يجاب أيضا بأننا نستدل هكذا لو كانت الابعاد  
 غير متناهية وتحرك الخط المتناهى من الموازاة الى المسامنة فاما أن يوجد أول نقط المسامنة  
 أولا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقي ههنا  
 بحث وهو انا لا نسلم ان المسامنة ببعض الزاوية أو الحركة قبل المسامنة الحاصلة بأكملها وانما يلزم  
 ذلك اذا كان بهما موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامنة لكنهما يتقسمان بالقوة  
 لا بالفعل ولوصح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لأن الحركة الى  
 نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف الزاوية قبل الحركة الى كلها وهكذا  
 بل تمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من موضع مبالغة مكان مبالغة الفعل ودفعه بعض  
 الافاضل بان ما ذكرناه أحكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل  
 كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامنة الحادثة من أول نقطة في الوهم لكن  
 الخط الغير المتناهى لا يتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهى وفيه نظر اذ ليس يلزم  
 من حدوث المسامنة الا أن يكون لها زمان هو أول أزمنة وجودها فلا تكون المسامنة  
 الحادثة فيه مسبوبة بمسامنة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم أن يوجد هناك  
 نقطة هي أول نقط المسامنة في الوهم بيانه أن نقول لا مسامنة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها  
 من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامنة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك  
 الزمان وتلك الآتات المفروضة فيه غير متناهية أي لا تقف عند حد فكذا المسامات  
 المتوهمه فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة أخرى فلا تتعين نقطة أولى يقف الوهم



عندها وهل هذا الامثل أن يقال لو حدثت الحركة لكان لها أول زمان توجد فيه وحينئذ فلا بد أن يتعين لها ولمساقمتها جزء أول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامطة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخري في الوهم لانا نقول مسامطة الخط للنقطة آنية وأما المسامطة المذكورة أعني مسامطة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرناه فليس هناك مسامطة الا وهي مسبوقة في الوهم باخري الي غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن أن يقال نحن ندعى انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد أن يتعين فيه نقطة هي أول نقط المسامطة اذ لا بد هناك من مسامطة غير مسبوقة فيه باخري والا لزم وجود مسامطات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فتلك المسامطة انما هي باولى النقط ولك أن تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تجعل تعيين النقطة في الوهم عبارة عن تعيينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه (وقال بعض فضلاء المتأخرين) وهو صاحب اباب الاربعين هذا الدليل مقبول عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بأن يقال (ان أطول خط يفرض) في البعد المتناهي الموجود (هو محور العالم) فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه (والمسامطة مع النقطة التي فوقه) خارج العالم (قبل المسامطة معه) لما ذكرتم بينه فيلزم أن يكون على سمته نقط لا تنتهي وبعد غير متناه يفرض فيه تلك النقط (وهذا) الذي ذكره (مما لا ورود له كيف والمسامطة مع نقطة لا وجود لها لا تعقل) لأنه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجودا هناك ولا فلا كيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة فيه (والوهم البحث) الذي لا يساعده العقل (لا عبرة به) وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة الوجه (الثاني وهو عكس الأول) في انه فرض فيه أولا المسامطة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع (و) هو (لزيادة تقرير) وتحقيق (له) أي للوجه الأول (ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم يفرضان كأنهما مائلان الى الموازاة فلا بد في الموازاة (من ان يتخلص أحدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف) وهو تناهيهما على تقدير اللانهاية وقد ذكره صاحب التلويحات واشهر ببرهان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من

مركزها خط غير متناه مقاطع لا آخر غير متناه أيضا فاذا تحركت الكرة قبل تمام الدورة لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما مر مأخوذه منه بفرض أحد الخطين متناهيا ومساواتا أولا فظهر ان براهين المساماة والموازاة والتخلص راجعة الى أصل واحد \* الوجه (الثالث) ان افترض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقى مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا) يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوى الاضلاع واكتفى بالحقيقة المفسرة له لكان الكلام اخصروا ظهوره ومصوله ان يكون الانفراج بينهما بقدر امتداهما (فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه) أيضا (بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصورين حاصرين يمتنع أن لا يكون له نهاية ضرورة وهذا) البرهان في الحقيقة (هو الذى يسميه ابن سينا البرهان السلمى مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل) واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مؤنات كثيرة يحتاج اليها فى السلمى الذى أورده فى اشاراته كما تطلع عليها فى شروحه (واعلم ان هذا) الوجه الثالث (يدل على بطلان عدم تناهى الابعاد من جميع الجهات) كما هو مذهب الخصم ومن جهتين أيضا لامن جهة واحدة اذ لا يمكن حينئذ فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله (ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية) فى طولها (لم يتم ذلك) فى ابطالها بخلاف الأولين فانهما ببطلان لاتناهى الابعاد على الاطلاق \* الوجه (الرابع) وهو البرهان السلمى على الاطلاق وقد خصه المصنف تلخيصا شافيا (نفرض ساقى مثلث) خرجا من نقطة واحدة (كيف اتفق) أى سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره أو زيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا أو أنقص كما اذا انعكس الحال بينهما (فلانفراج اليهما) أى الى الساقين (نسبة محفوظة بالنسبة ماباغ) وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدا عشرة أذرع مثلا وكان الانفراج حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة أذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الأول أعني العشرة الى الثانى أعني العشرين كنسبة الانفراج الأول أعني الذراع الى الثانى أعني

الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع ومباعدهما (فلو ذهبنا) أي الساقان (الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه) هو الامتداد الأول (نسبته الى غير المتناهي) وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية كنسبة المتناهي (وهو الانفراج الأول) الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج (هذا خلف) لأن نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال جاز أن يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه أيضا لانا نقول فيلزم انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين \* الوجه (الخامس انا نقسم) جسما على هيئة الدائرة وليكن (ترسا بستة أقسام) متساوية بان نقسم أولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ الى أقسام ستة متساوية (يحيط بكل قسم) منها (ضلعان ثم نخرج الاضلاع) بأسرها (الى غير النهاية) حتى تنقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها أعني سمة العالم بهذه الاقسام ثم نرد في كل قسم فنقول هو (في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهي بين حاصرين) هما الضلعان المحيطان به (واما متناه فكذا الكل) متناه أيضا (لأنه ضعف المتناهي) الذي هو أحد الاقسام (بمرات متناهية) هي الستة (وهذا) البرهان المسمى بالترسي (كالتمة والتوضيح للبرهان) الذي هو تلخيص (السلي لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع) لانك اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة اذ المحيط بكل نقطة أربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوي وتريهما واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان الا ان ههنا تصويرا ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا أن يخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على أن تكون جميع الزوايا متساوية الا ان في امكان ذلك نوع خفاء ففرض دائرة لاشبهة في امكان تقسيم محيطها الى أقسام ستة متساوية وحينئذ يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف مساواة

البعد فيما بين الخطين لا متدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه أعني الثالث والرابع والخامس  
 كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد \* الوجه (السادس التطبيق) الدال على تناهي الابعاد من  
 جميع الجهات (وطريقه) ههنا (ان نفرض من نقطة مالى غير النهاية خطأ و) نفرض (من  
 نقطة قبلها بمتناه خطا آخر) الى غير النهاية أيضا (ثم نطبق الخطين فالناقصة اما مثل الزائدة)  
 واستحالته ظاهرة (أو تقطع فينقطعان) فلا يكونان غير متناهيين (كما تقدم مرتين) مرة  
 في بطلان التسلسل ومرة في تناهي القوى الجسمانية \* الوجه (السابع) ان نفرض خطا غير  
 متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بحد متناه ونشير الى نقطة ما (من هاتين  
 النقطتين) فنقول هي اما المنتصف أولا فان كانت المنتصف كان منها في الجانب الآخر  
 مثله فيكون من النقطة الاخرى في ذلك الجانب أقل منه فنطبق أحدهما بالآخر ونتم  
 الدليل وان لم تكن المنتصف كان أحدهما أقل من الآخر ونغضى (في تمام الدليل ولا يذهب  
 عليك ان هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة الى أدلة ثلاثة اثنان منها يدلان  
 على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين أو أكثر (احتج الخصم) على  
 عدم التناهي (بوجوه \* الأول) ان (ما وراء العالم متميز فان ما يلي يمينه) أى يمين العالم (غير  
 ما يلي يساره ضرورة) الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالى غير ما يلي  
 القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك (والتميز لا يكون عدما محضا  
 فهو أذن) موجود و (بعد) لقبوله انتقدير سواء كان ماديا أو مجردا (والجواب متع) ثبوت  
 (التميز) فيما وراء العالم بحسب نفس الامر (وانما ذلك) التميز الذى ذكرتموه (وهـم)  
 محض لا عبرة به أصلا \* (الثانى انه) أى ما وراء العالم (متقدر فان ما يوازي ربع العالم أقل  
 مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو) موجود و (كم والجواب ان التقدر) الذى صورتموه  
 (وهـم) باطل لا يلتفت اليه قطعا \* (الثالث اننا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان أمكنه  
 مديده فيما وراءه فثمة فضاء) موجود لاستحالة مديده في العدم الصرف (متقدر اذا ميسم)  
 منه (أصبعا أقل مما يسمع اليد كلها وان لم يمكنه) مديده فيه (فثمة جسم مانع) لئلا يمد من النفوذ  
 (وعلى التقديرين فثمة بعد) اما مجرد أو مادي (والجواب لا نسلم انه لو لم يمكنه مديده فيه  
 فثمة جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذى  
 يمكن مديده فيه \* الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا) فاذا

وجدت تلك الافراد كانت الابداد غير متناهية ( والجواب ان الكلية ) وان لم تمتنع من وقوع جزئيات لا تنتهي الا انها ( لا تقتضي الوجود ) أي وجود شيء من الجزئيات ( ولا التعدد ) في الجزئيات ( ولا عدم التناهي ) فيها بل يجوز ان يكون الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده أو ممتنع التعدد فلا تعدد افراده أو ممتنع اللانهاية في افراده فلا يوجد له فرد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تنافي افراد الجسم ممتنع للدلالة السابقة ( المقصد الثامن ) يجوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تشارك في الاحكام واليه الاشارة في الكلام المجيد \* أو ليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم \* و ( قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلاثة أوجه \* الاول لوجود خارجه عالم آخر لكان في جانب من المحدود ) كان ( المحدود في جهة منه فتكون الجهة قد تحددت قبله ) ليتصور وقوعه فيها ( لانه ) كما هو الواقع ( وهذا خلف والجواب ان الذي ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد ) كما مر ( واما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز ان يكون ههنا جهات غير هاتين الجهتين تحدد لاهذا المحدود ) بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا في جهة منها ( فان حصر الجهات ) المتحددة ( في هاتين لم يبق عليه دليل \* الثاني لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا ) معا ( كرتين أولا ) وذلك لان هذا العالم كرى فان كان الآخر كرى أيضاً لم يتصور الملاقة بينهما الا بقطعة فلا بد أن يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا أولا وان لم يكن كرى واقع الخلاء أيضاً لان ملاقة الكرة للكرة لا تكون الا مع فرجة ( والجواب ) بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول ( لان سلم ذلك لجواز ان يلاهما ) أي يلاء ما بينهما ( مالى ولو أردنا ذكر مستند للمنع تبرعاً قلنا قد يكونان ) أي العالمان ( تدويرين ) مركزين ( في نحن كرة ) عظيمة يساوي نحنها فطريهما أو يريد عليهما ( وربما تضمن ) تلك الكرة ( الوفا من الكرات كل واحدة ) منها ( أعظم من المحدود بما فيها ) من الافلاك والعناصر ( ولا استبعاد ) في ذلك ( فانهم قالوا تدوير المرنج اعظم من ممثل الشمس بما فيها ) من الافلاك الثلاثة والعناصر الاربعة ثلاث مرات ( واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو أعظم منه ومن أين لكم أنه ليس في جوف تدوير المرنج عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا ) في الحقيقة ( أو مخالفة له ) فيها \* ( الثالث لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه احياء طبيعية

فيكون لعنصر واحد) كالماء مثلاً ( حيزان طبيعيان ) وقد عرفت بطلانه ( والجواب منع تساوي عناصرهما وكائنتهما ) المركبة منهما (صورة) أى لانسلم تساويهما في الصورة النوعية وان كانت متشاركة في الآتار والصفات كاشتراك ناريهما في الاحراق والاشراق ( ولئن سلمنا ) الاشتراك في الصورة النوعية ( فلا نسلم تماثلهما حقيقة ) اجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقتيهما ( وان سلمنا ) التماثل أيضاً ( فلم لا يجوز أن يكون رجوده في أحدهما ) أي حصوله في أحد الحيزين ( غير طبيعي ) ولا نسلم ان القمر لا يكون دائماً

### ﴿ المرصد الثالث في مباحث النفوس ﴾

المجردة وأحكامها\* شرع في بيانها بمد الفراغ من مباحث الاجسام وعوارضها ( وفيه مقاصد ) أربعة ﴿ المقصد الأول ﴾ في النفوس الفلكية وهي مجردة عن المادة وتوابعها ( لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الأول ) وهو كون حركاتها ارادية ( فلانها ما طبيعية او قسرية او ارادية ) لما صر من ان أقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها ( والأولان باطلان ) فتمين الثالث ( اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية كل ما وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك ) المتحرك الدوري ( مقتضى الطبيعة ) ومستنداً اليها ( لكان الشيء الواحد ) وهو الوضع المخصوص ( مطلوباً بالطبع ومتروكاً بالطبع وانه محال ) وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوباً بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بديهية ورد عليه بانه ترك وضع ليس توجهها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انه توجهه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى أن يوجه بان المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه وثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة ( واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك ) لانه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو بعينه أعني ( ان عديم الميل الطبيعي لا يتحرك ) قسراً ( وههنا لا طبع فلا قسر وأيضاً فلو كان ) تحرك الافلاك على الاستدارة ( بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها ) في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة

ولا متوافقة ( وأما الثاني ) وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة ( فلان ارادتها ) المتعلقة بحركاتها ( ليست ) ناشئة ( عن تخيل محض ) من قوة جسمانية تدرك أموراً جزئية ( والا امتنع دوامها ) أى دوام الحركات الفلكية ( على نظام واحد دهر الداهرين ) أى ألا وأبداً ( لا يختلف ولا يتغير ) لافى الجهة ولا فى السرعة الا ترى ان الحركات الحيوانية المستمدة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع ( فهي ) أى ارادتها التى تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة ( اذن ناشئة عن تعقل كلى ) يندرج فيه أمور غير متناهية ( ومحل التعقل الكلى مجرد لما سياتى فى النفوس الانسانية برهانه والاعتراض ) على هذا الدليل أن يقال ( لانسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم ) من ذلك ( كون المطلوب بالطبع ماهر وباعنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب ) فى الحركة الطبيعية ( نفس الحركة ) لاحصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التآدي الى شئ آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر فى آئين فى مكانين فجز كونها مطلوبة لذاتها ( سلمناه ) أى سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية ( لكن لانسلم انها ليست قسرية قولكم القسر على خلاف الطبع ) أى ما ليس فيه ميل طبيعى لا يقبل حركة قسرية ( ممنوع وقد مر ما فى دليله ) من الخلل على أنه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعى يخالف لهذه الحركة ولا نسلم أيضاً ان القاسر هناك منحصر فى الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها فى بعض تكون حركة عرضية لافسرية ( سلمناه لكن لانسلم ان التخيل لا ينتظم ) على حالة واحدة ولا يدوم سرمداً ( ولم لا يجوز ان يكون تخيله ) أى تخيل الفلك ( خلاف تخيلنا ) فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمر ازلاً وابداً بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فان قيل القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها الحركات التى لا تنتهي قلنا قد مر أيضاً ما فيه ولو صح ذلك تضرر عليكم اثبات النفوس المنظومة فى الاجسام الفلكية ( سلمناه لكن لانسلم ان محل العقل مجرد ) ما سياتى من برهانه ( سنتكلم عليه ) هناك ( نقرمان ) على القول بان للافلاك نفوساً مجردة وانها احياء ناطقة ﴿ الاول لها مع القوة العقلية ﴾ التى نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة الينا ( قوى جسمانية هي ) بتخيلاتها ( مبدءاً للحركات الجزئية ) الصادرة عنها ( فان التعقل الكلى لا يصاح



لذلك) أى لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصاح مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لأبد في وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئى لا يتصور الامن قوة جسمانية وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع أجزائها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة (الثنائى ليس للافلاك حس) من الحواس الظاهرة (ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليهما اجاب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها) الجسمية والتنوعية (لا تقبل ذلك) لامتناع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها (والمقدمات) المذكورة (كلها متنوعة) اذ لا نسلم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكر فانه يجوز أن يكون خلقها لكونها كما للجسم ولا نسلم أيضاً انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نسلم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفي المخلص ان كلام ابن سينا اضرب في الحواس الباطنة خيث نفاها استدل عليه بأنها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك أحوالها الجزئية والتفكير للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب أن لا يوجد التبعية ويرد على هذا الاستدلال انا لا نسلم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات وأحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز أن يكون فيها فوائد أخرى وان سلم فلا نسلم انه لا معطل في الوجود (المقصد الثانى) في ان النفوس الانسانية مجردة) أى (ليست) قوة (جسمانية) حالة في المادة (ولاجساما) بل هي لامكانية لا تقبل اشارة حسية (وانما تعلقها بالبدن تماق التدبير والتصرف) من غير أن تكون داخلية فيه بالجزئية أو الحلول (هذا مذهب الفلاسفة) المشهورين من المتقدمين والمتأخرين (ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي وراغب) وجمع من الصوفية المكاشفين (وخالفهم فيه الجمهور بناء على ماسر من نفي المجردات على الاطلاق) عقولا كانت أو نفوسا (احتجوا) أي المبتنون لتجربدها (بوجوه) خمسة (الأول انها تعقل البسيط) الذى لاجزاء له بالفعل (فتكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما) من الحقائق أى معنى مامن المعانى (فان كانت) تلك الحقيقة (بسيطة فذاك) أي ثبت المطلوب اعني تعقلها للبسيط (والا كانت) تلك الحقيقة (مركبة من البسائط) بالفعل لان الكثرة متناهية كانت أو غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدؤها (وتعقل الكل بمعد تعقل اجزائه)

بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه مالا يستلزم تعقل شئ من أجزائه لانا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذلك وان كان مركبا كان له بسائط كل واحد بالفعل (واما الثاني) وهو انها اذا تعلق بالبسيط كانت مجردة (فلان محل البسيط لو كان جسما أو جسمانيا) أي لو كان ذا وضع اصالة أو تبعا (لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال في أحد جزئية غير الحال في) الجزء (الآخر وانه) أي انقسام الحال الذي هو العلم (ينافي البساطة) في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه (اجيب عنه بأنه مبني على ان النفس محل للمعقول) لان التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة (وهو ممنوع فان العلم) عندنا (مجرد تعلق) بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق أمر اعتباري اتصف به العالم لا امر موجود حال فيه (وان سلم) ان العلم بمحصول صورة المعلوم (فحل) أي فالنفس حينئذ محل (لصورة البسيط) الذي تعلقه بالذات البسيط (ولا يلزم المطابقة) بين الصورة وذى الصورة (من جميع الوجوه فقد لا تكون) صورة البسيط (بسيطة) الا تري الى ما قالوه من أنه يجوز ان يكون للبسيط الخارجي صورتان عقليتان أو أكثر كما مر في مباحث الحال (وان سلم) ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطة (فلا نسلم ان كل ذي وضع منقسم فانه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى) وهو ممنوع وحينئذ جاز ان تكون النفس جوهر افردا كما قال به بعض (وان سلم) ان كل ذي وضع منقسم (فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح) الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع أنه لا ينقسم في العمق وكالخط. الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحلة في الخط. مع انها لا تنقسم أصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم (وان سلم أنه) أي الحال في المنقسم (منقسم بالقوة) كالجسم لا بالفعل وانه لا ينافي البساطة لعبواز ان تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته (فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى مالا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلي ولا منافات بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان <sup>هو الثاني</sup> من الوجوه الخمسة (انها) أي النفس الانسانية (تعقل الوجود وانه بسيط لما مر) في مباحثه من ان أجزائه وجودات أو عدمات الى

آخر الكلام (والجواب ما تقدم) من المنوع الواردة على مقدمات أدلة بساطته والمنوع  
المذكورة في الوجه الاول الذي هو أهم منه (الثالث) من تلك الوجوه (انها تعقل  
المفهوم الكلي فتكون مجردة اما الاول فظاهر) لانها تحكم بين الكليات أحكاما إيجابية  
وسلبية فلا بد لها من تعقلها (واما الثاني فلان) النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى  
الكلي حالا في ذى وضع ولا شك ان (الحال في ذى الوضع يختص بمقدار) مخصوص  
(ووضع) معين ثابتين للحل (فلا يكون) ذلك الحال (مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار  
والوضع بل لا يكون مطابقا لئلامه ذلك المقدار والوضع) فلا يكون حينئذ كليا وهذا  
خلف لان المقدار خلافه (والجواب يعرف مما مر) اذ لانسلم ان عاقل الكلي محل له  
لابتناؤه على الوجود الذهني وأيضاً الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون  
متصفا بها لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا (ويرد ههنا منع عدم مطابقته لكثيرين اذ  
قد يخالف الشيخ لئلامه الشيخ في الصغر والكبر) كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة  
السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة  
اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين ألا ترى انه يجب تجردها  
عن التشخيص العارض لها بسبب المحل (الرابع) منها (انها تعقل الضدين) اذ تحكم بينهما  
بالتضاد (فلو كان) مدر كها (جسما أو جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم  
واحد وأنه محال) بديهية (والجواب ان صورتي الضدين لا تضاد بينهما لانهما يخالفان الحقيقة  
الخارجية) فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين (ولولا ذلك  
لما جاز قيامهما بالجرد) أيضاً لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان أو مجردا  
(وان سلمنا) تضاد صورتي الضدين (فلم لا يجوز ان يقوم كل) منهما (بجزء من الجسم)  
الذى يعقلهما معا غير الجزء الذي قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد  
(الخامس) منها ان يبطل كونها جسما بما مر ثم نقول (لو كان العاقل منها جسمانيا) حالا  
في جميع البدن أو في بعضها (لقل محله دائما أو لم يعقله دائما) والتالى باطل اما الملازمة  
فلان تعقله لحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصله دائما) يعني ان الصورة الخارجية التي  
للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما  
(والاحتاج) تعقله له (الى حصول صورة أخرى) منتزعة (منه) حاصلة فيه (وانه محال

لانه يقتضى اجتماع المثاليين ) لان الصورتين متماثلتان في الماهية ( فلا يحصل ) ذلك التعقل دائما  
( وأما بطلان التالى فبالوجدان اذا ما من جسم فينا بتصور انه محل للعلم ) والقوة العاقلة  
( كالقلب والدماغ وغيرهما ) من أجزاء البدن ( الا ونقله نارة ونفثه عنه أخرى والجواب  
منع الملازمة ) بمنع ما ذكر في بيانها ( لجواز أن لا يكون ) في تمثله ( حضوره ) بصورته  
الخارجية ( ولا يحتاج ) أيضا ( الى حصول صورة أخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك )  
لان كون النقل بمحصول الصورة ممنوع عندنا ( سلمناه لكن لانسلم ان حصول صورة  
أخرى فيه اجتماع للمثاليين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو  
ممنوع ) سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للماقلة والاخرى  
حالة فيها ( خاتمة ) في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة ( التي يشير اليها كل  
أحد بقوله انا ) ( وهي ) كثيرة لكن المشهور منها ( تسعة الأول لابن الراوندى انه جزء  
لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفى المجردات ) يعني انها جوهر لظهور قيامها  
بذاتها وغير منقسمة لما مر من تمثيلها للبدنات وليست مجردة لامتناع وجود المجردات  
الممكنة فتكون جوهر فردا هو في القلب لانه الذى ينسب اليه العلم ( الثانى للنظام انه  
اجزاء ) هي أجسام ( لطيفة سارية في البدن ) سريان ماء الورد في الورد ( باقية من أول  
العمر الى آخره لا يتطرق اليها تخلل وتبدل ) حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من  
تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء ( انما المتخلل والمتبدل ) من البدن ( فضل ينضم اليه وينفصل  
عنه اذ كل أحد يعلم انه باق ) من أول عمره الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك  
( الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلاث قوى احدها في القلب وهي  
الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل  
المخصوص ) وهو المختار عند جمهور المتكلمين ( السادس انه الاخلاط ) الاربعة ( المعتدلة  
كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج النوعى الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى  
الحياة وبالعكس التاسع انه لهواء اذ بانقطاعه طرفه عين تنقطع الحياة ) فالبدن بمنزلة الزق  
المنفوخ فيه ( واعلم ان شيئا من ذلك ) الذى رويناه ( لم يبق عليه دليل وما ذكره لا يصح  
للتعويل ) عليه ( المقصد الثالث ) في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قدیم  
عندهم الا الله وصفاته ) عند من أثبتها زائدة على ذاته ( لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث

(مع) حدوث (البدن أو قبله فقال بعضهم تحدث منه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم أنشأناه خلقاً آخر والمراد بهذا الانشاء (افاضة النفس) على البدن (وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالنبي عام وغاية هذه الأدلة الظن) دون اليقين الذي هو المطلوب (أما الآية فليجوز أن يريد بقوله ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة به وإنما يلزم) من ذلك (حدوث تعلقها لاحداث ذاتها وأما الحديث فلأنه خبروا حد فتعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس) فليحل رجحان إيمان وجهه فيتقاربان (هذا) كما ذكرناه (و) أما (الحكماء) فافهم (قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه ومنع من قبله وقالوا بتقديمها احتج ارسطو بأنها لو قدمت فاما أن تكون قبل التعلق بالبدن) متعددة (تميزة أولاً فإن كانت متميزة فتميزها) وتعيينها (أما بذواتها أولاً بذواتها فإن كان بذواتها) أو بلوازمها (فتكون كل نفس) من النفوس البشرية (نوعاً منحصراً في الشخص) الواحد (فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وأنه باطل اذ لو لم نقل بأن كلها متماثلة فلا أقل من أن يوجد) فيما بين الجميع (نفسان متماثلان وإن كان) تمايزها (لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم) من أن تعدد افراد النوع الواحد محل بقاءه والاعراض الـكتنفة به (ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ) أي انتقالها من بدن إلى آخر (وسنبطله وإن لم تكن) قبل التعلق (تميزة) بل كانت واحدة (فبعد التعلق ان بقيت) على وحدتها (كما كانت كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم أن يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم) وسائر الصفات وأنه باطل بالضرورة (وإن لم تبقى كما كانت) بل تكثرت (لزم التجزي والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار) وحجم فلا تكون مجردة بل مادية (وأيضاً فقد عدمت) بذلك التجزي والانقسام (تلك الهوية) الواحدة القديمة (وحصلت هويتان أخريان حادثتان ويلزم المطلوب) وهوان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة (احتج الخصم) على قدمها (بوجوه) ثلاثة (الأول ان كل حادث له مادة) فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة (قلنا) بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها الحدوث (أعم من مادة محل) الحادث (فيها أو يتعلق بها) والمتعلق بالمادة يجوز أن يكون مجرداً بحسب ذاته (الثاني لو لم تكن) الناطقة (أزلية لم تكن أبدية) أيضاً والثاني باطل اتفاقاً وأما الملازمة فلأنها اذا

كانت حادثة يزول وجودها لأن كل كائن فاسد (والجواب المنع) ومعنى القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للمدم وليس يلزم منه طريقه عليه لجواز أن يمتنع عدمه لغيره أبدا (الثالث يلزم عدم تناهي الابدان) والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لأنها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تنتهي فتكون النفوس البشرية غير متناهية أيضا لكن لا استحالة في لا تناهي الابدان والادوار لأنها متعاقبة بخلاف النفوس فإنها باقية بمد المفارقة فيلزم اجتماع أمور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق (والجواب شرط امتناعه الترتيب) الطبيعي أو الوضعي (كما مر) والنفوس الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تنهايتها (تنبيه) قال ارسطو كل حادث لا بد له (من استناده الى المبدأ القديم الواجب (من شرط حادث) فقله (دفعاً للدور والتسلسل) تعليل لما هو المقدر في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلأن يلزم تخلف المعلول عن عاته التامة (فلحدوث النفس) من المبدأ المفيض (شرط وهو حدوث البدن) لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها (فاذا حدث البدن فاضت عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفياض ووجود القابل المستعد وبه أبطل التناسخ) حيث قال ان صح التناسخ (فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس أخرى) حدث الآن (لما ذكرنا من حصول العلة) المؤثرة (بشرطها كملا فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل أحد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا) الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ (دور صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ) على تقدير قدمها (وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لوبين أحدهما بطريق آخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها لاحوالها في البدن الآخر أو ان استعداد الابدان للنفوس وتكونها) أي حدوث النفوس (على وتيرة) واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس (بخلاف مفارقة النفوس) مع حدوث الابدان (اذ قد يتفق وباء) أي فساد هواء (أو جايحة) أي حادثة مستأصلة كالطوفان (أو قتل عام يهلك فيها من النفوس) دفعة (ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان) كما نقل من انه وقع حرب

في أرض يونان فقتل في يوم واحد مائتا ألف من الجانبين ومن المعلوم أنه لم يحدث في ذلك اليوم أبدان بهذا العدد في جوانب العالم لتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن أبدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها إلى أن يحدث بدن تتعلق به (وليس شيء منها) والأظهر منهما أي من هذين الطريقين الآخر (بصالح للتحويل) إذ لا نسلم لزوم التذكر لأحوالها في البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على أنه قد نقل عن بعضهم أنه قال اني لا تذكر كوني في صورة الجمل ولا نسلم ان عدد أبدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري لا يساوي عدد تلك النفوس المفارقة (وعلى أصل الدليل) الذي أبطل به التناسخ (اعتراضات تعرفها ان كان ما سجد نالك من الاصول على ذكر منك فلا نفيدها حذرا من الاطناب) مثل ان يقال لا نسلم ان كل حادث لا بدله من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث بأوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخاف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لا نسلم ان شرط حدوث النفس هو البدن ولم لا يجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نسلم أنه اذا حدث بدن وجب أن يفيض عليه نفس انما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال أراد بأصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس فانه أصل لدليله على ابطال التناسخ فيعترض عليه بان لا نسلم ان علة التمايز اما الذات أو غيرها لان التمايز أمر عديمي فلا يحتاج الى علة لا نسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لا يجدي نفعا ولا نسلم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فساده الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن (المقصد الرابع) تعلق النفس بالبدن (ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله باذني سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه والا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الى أمر آخر وليس أيضا تعلقا في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالتها لما عرفت من انها متجردة بذاتها غنية عما تحمل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلطة ومن ثمة قيل هو (تعلق العاشق بالمعشوق) عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان تعلق به النفس لا يرى انها تحبه ولا تمله مع طول الصعوبة ولا تكره مفارقتها وذلك (لتوقف كمالها



ولذاتها) العقلية والحسية ( عليه ) فانها في مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى ان تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كلابصار مثلا انتفت الى العين فتقوي على الابصار التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو اتحدت الآلة لا اختلطت الافعال ولم يحصل لها شئ منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها العقلية بعد احتفاظها بالذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتمتلك العاشق في القوة بل اقوي منه بكثير ( و ) انما تتعلق من البدن ( أولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من البخار الغذاء ولطيفه ) فان القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه أول متعلق للنفس بان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع الشد ولا يبطلها مما يلي جهة الدماغ وأيضا التجارب الطبية تشهد بذلك ( وتفيد ) أي تفيد النفس الروح بواسطة التعلق ( قوة بها تسري ) الروح الى جميع البدن فتفيد ( الروح الحامل لتلك القوة ) كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها فيها قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى كما مر مرارا

### ﴿ المرصد الرابع في العقل ﴾

والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزأ منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمية ( وفيه مقاصد ) ثلاثة ﴿ المقصد الأول في اثباته ﴾ قال الحكماء أول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث ( قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين أول ما خلق الله القلم وأول ما خلق الله نوري ان المعلوم الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات ونفوس المعلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة أنوار النبوة كان نورا للسيد الانبياء ( واحتجوا عليه ) أي على اثبات العقل ( بوجهين \* الأول الله تعالى واحد ) حقيقي لا تكثر فيه أصلا بوجه من الوجوه ( فلا يصدر عنه ابتداء الا الواحد ويمتنع ان يكون ذلك )

المصادر عنه ( جسم التركبة ) فلو صدر أولاً لزم تعدد المصادر في المرتبة الاولى ( ولتقدم الهيولى  
 والصورة عليه ضرورة ) لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو المصادر الاول لتقدم  
 على اجزائه ( ولا ) يجوز أيضاً ان يكون المصادر الاول ( أحد جزئيه اذ لا يستقبل بالوجود  
 دون الآخر ) فلا يستقل بالتأثير أيضاً والمصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معاً ( ولا  
 عرضاً اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر ) الذي هو محله فكيف يوجد قبله ( ولا نفساً اذ  
 لا تستقل بالتأثير دون الجسم ) الذي هو آلتها ( فيمتنع ان يكون سبباً لما بعده ) ويجب  
 ذلك فيما صدر أولاً ( فتبين ان يكون المصادر الاول ( هو العقل \* تلخيصه أول صادر عنه  
 تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لان شفاء القيد الاول في الجسم  
 والثاني في الهيولى والصورة والارض والثالث في النفس الثاني الموجد للجسم ) كالفلك مثلاً  
 ( لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته والا لا وجد جزئيه ) لان موجد الكل حقيقة يجب ان  
 يكون موجد الكل واحداً من اجزائه ( فيكون ) الواجب تعالى ( مصدر الاثرين ) في مرتبة  
 واحدة ( ولا جسم الاخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع ) مخصوص ( بالقياس اليه ) اما بالمجاورة  
 والقرب أو المحاذاة والمقابلة علم ذلك ( بالنجربة ) فان النار لا تسخن أى جسم كان بل ما يقاربها  
 والشمس لا تضئ الا ما يقابلها ( فلو ) أوجد جسم جسم آخر لوجب أن يفيض صورته على  
 هيولاه ولو ( أفاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى وضع قبل الصور وأنه محال ) لان  
 وضع الهيولى مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتداً في  
 الجهات ( ولا نفساً لتوقف تأثيرها عليه ) فان النفس لا تؤثر الا بالآلات جسمانية فيكون  
 تأثيرها متأخراً عن الجسم فكيف يتصور إيجادها اياه ( ولا أحد جزئيه والا لكان ) ذلك  
 الجزء الموجد للجسم ( علة للآخر وقد أبطلناه لعدم استقلاله بالوجود ) دون الآخر فلا  
 يتصور كونه علة موجدة للآخر ( ولا عرضاً لتأخره عنه ) في الوجود ( فهو ) أى الموجد  
 للجسم ( العقل \* الاعتراض بناء على ) تسليم ( ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على )  
 الوجه ( الأول فلم لا يجوز أن يكون أول صادر هو الجسم بان يصدر أحد جزئيه ) عن  
 الواجب تعالى ابتداءً ( وبواسطة يصدر الآخر ) وقد صرحوا بان الصورة جزء لعلة  
 الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في مدخلة التأثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها  
 متشخصة عنها ( وان سلم ) ذلك ( فلم لا يجوز أن يكون ) المصادر الأول ( نفساً ولا يلزم

من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف إيجادها مطلقاً) على ذلك التعلق فيجوز أن يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير (وان سلم فلم لا يجوز أن يكون) المصادر الأول (صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سببطه وأما على) الوجه (الثاني فلم لا يجوز أن يكون الموجد للجسم جسماً قوله إنما يؤثر) الجسم (فيما له وضع بالنسبة إليه ممنوع والاستقراء) على سبيل التجربة كما ذكرتم (لا يفيد العموم) لانه استقراء ناقص (سلمناه لكن قد يكون الموجد نفساً توجده أولاً ثم تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب) بأن يوجد أحد جزئيه ابتداءً وبتوسطه الجزء الآخر (لماصر) في الاعتراض على الوجه الأول (المقصد الثاني) في ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان المصادر الأول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار أمر فباختبار وجوده (يصدر) عقل وباختبار وجوبه بالغير (يصدر) نفس وباختبار امكانه (يصدر) جسم) هو الفلك الأول وانما قلنا ان صدورهما عنه على هذا الوجه (استناد الاشراف الى الجهة الاشراف والاخرى الى الاخرى فانه أخرى وأخلق وكذلك) يصدر (من) العقل (الثاني عقل) ثالث (ونفس) ثانيه (وفلك) ثان وهكذا (الى) العقل (المعاشر) الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك أعني فلك القمر (ويسمى العقل الفعال) المؤثر في هيولى العالم السفلى (المفيض للصورة) والنفوس (والاعراض على العناصر) البسيطة (و) على (الركبات) منها (بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية) والاتصالات الكوكبية (وأوضاعها \* الاعتراض) أن يقال (هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر) متعددة (والابطال قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل) حينئذ (أصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان تصير جزءاً مصدر اللامور الوجودية) وقد يجاب عنه بأنها ليست جزءاً من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون أمراً اعتبارياً لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الأول فيجوز أن تكون بحسبها مصدراً لأمور متعددة كالمولود الاول وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات (وحديث استناد الاشراف الى الاشراف خطابي) لا يلتفت اليه في المطالب العلمية (واستناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة) المقادير المتكثرة كثيرة لا تحصى (الى جهة

واحدة) في العقل الثاني كما زعموه (مشكل) جدا (وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها) القائمة عن الحصر (الى العقل الفعال) مشكل أيضا (وبالجملة فلا يخفى) على الفطن المنصف (ضد ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب المالى) وفي الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة العقل وامكانه وجعلوه علة الفلك ومنهم من اعتبر بدلها تمقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة أوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من أربعة أوجه فزادوا عليه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لحيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ماهي عليه في نفس الامر (المقصد الثالث) في أحكام العقول وهي سبعة \* الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعى مادة \* الثاني ليست كائنة ولا فاسدة اذذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة أخرى (فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل) (واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل) فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل أبدية (الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخصه بماهيته والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم \* الرابع ذاتها جامعة لأكملها أي ما يمكن لها فهو حاصل) بالفعل دائما (وماليس حاصلها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعى مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان) والعقول مجردة غير زمانية (الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة) عن النواشى الغريبة (عند الشيء) المجرد القائم بذاته (ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية أعم من حضور الماهية المتغيرة وغير المتغيرة) والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور (وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المتغيرة كما في الحواس) فان الاحساس انما يكون بحصول صورة متغيرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل (السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد) من المجردات القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات (اذ كل مجرد كذلك) (يمكن ان يعقل) لان ذاته منزّه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشواثب المادية المانعة عن التعقل فاهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل (وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن

ان يعقل مع غيره اذ) نعلم بالضرورة انه (لا تضاد في التعقلات) فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وأيضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالتوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة وحينئذ (فيمكن ان يقارنه) أي المجرد (الماهية المجردة) أي الماهية الكائنة التي (لغير في العقل) لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه فاذا أمكن ان يقارن ماهية الغير المجرد في العقل (فيمكن أيضا ان يقارنها) أي يقارن ماهية الغير ماهية المجرد (مطلقا) أي سواء كان المجرد موجودا في العقل أو في الخارج (اذ كونها) أي حصول ماهية المجرد (في العقل ليس شرطا للمقارنة) المطلقة وصحتها (لانه لو كان شرطا) للمقارنة على الاطلاق وصحتها (لكان مقارنته) أي مقارنة المجرد (للعقل) التي هي أخص من مطلق المقارنة (مشروطة) أيضا (بكونها) أي بكون ماهية المجرد (في العقل) لان الاخص لا بد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم (و) حينئذ (يلزم الثبوت) لان كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروط به (واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج (واذا جاز مقارنة) الماهية الكلية (المجردة) التي للغير (اياها) يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج (أمكن تعقلها) أي تعقل الماهية الكلية (له) أي للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية المقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي (وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل) دائما لما عرفت (فاذن هو عاقل لكل ما يفايره) من الكليات (بالفعل وهو المطلوب) وحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما يفايره من المفاهيم وكل ما أمكن ان يعقل مع غيره أمكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد الماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وانه محال واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل

أمكن المقارنة حال كون المجرّد موجودا في الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير في  
 المجرّد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا أمكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التعرّف  
 والحدوث من توابع المادة (الجواب لانسلم ان كل مجرّد يمكن تعقله كالباري) تعالى فان  
 حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم (وحقيقة العقول والنفوس) فانها غير  
 معقولة لنا أين الجزم بإمكان تعقلها ولا نسلم ان المجرّد في صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل  
 يعمل به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها هو ممنوع (وان سلمنا  
 فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان) الشاهد بعدم  
 التضاد والتنافي بين التعقلات (لا يعمم) شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات (كيف والغير  
 قد يكون مما لا يجوز تعقله) كما أثّرنا اليه (وان سلم فلا نسلم انه) أي تعقله مع الغير  
 (يقتضى مقارنة الماهية المجردة) التي لذلك الغير (للعقل) أي للمجرّد المعقول (وانما يصح)  
 ذلك (لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل) حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين  
 متقارنين فيه (وقد تكلمنا فيه) حيث بينا ان للعلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم (وان  
 سلمنا) ان تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني (فلا نسلم انه يلزم من جواز المقارنة)  
 بينهما في العقل (جواز مقارنته) (أي مقارنة المجرّد) للغير مطلقا قوله والا لكان مقارنته  
 للعقل مشروطة بكونها في العقل) ويلزم الدور (قلنا انما يلزم ذلك أن لو كانت للمقارنتان)  
 أي مقارنة أحد المعقولين للآخر في العقل ومقارنة أحدهما للعقل (مثلين) حتى يلزم من  
 اشتراط المقارنة الأولى بكون المجرّد في العقل اشتراط الثانية به أيضا فيدور (وهو) أي  
 كونهما مثلين (ممنوع فان حصول الشئيين) كالمجرّد وماهية الغير (في ثالث) هو العقل  
 (مخالف لحصول أحدهما) أي أحد الشئيين كالمجرّد (في الآخر) كالعقل فان الأول  
 مقارنة أحد الحاليين في محل الحال الآخر والثاني مقارنة الحال لمحله فان أحدهما من الآخر  
 فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرّد وماهية الغير مشروطة بكون المجرّد في العقل كون  
 المقارنة بين المجرّد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل الاشتراط الشئ بنفسه لا يقال  
 قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا مشروطة بكون  
 المجرّد في العقل والإدار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم ان كل ما يطلق عليه المقارنة  
 بالنسبة الى المجرّد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرّد

وغيره من المقولات مشروطة بكونها في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فان شرط  
 المقارنة بينهما فلم يمكن أن يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه ( وان سلم ) تماثل المقارنتين وانه  
 يمكن مقارنة كل واحد من المقولات للمجرد في الوجود الخارجي ( فلا يلزم ) من ذلك  
 ( امكان تعقله ) للمقولات المقارنة له ( وانما يلزم هذا لو كان هو ) أي المجرد ( قابلاً للتعقل )  
 أي لكونه عاقلاً وهو ممنوع ( لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة ) فاذا أمكنت المقارنة فقد  
 أمكن التعقل قطعاً ( لانا نمنعه ) أي نمنع اتحادهما ( لجواز أن يكون ) التعقل ( أصراً مغايراً )  
 للمقارنة ( مشروطاً بها ) وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان المشروط فيه  
 \* ( السابغ انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية ) لانها تحتاج الى آلات جسمانية ( لتدرك  
 بها ) ( ولانها ) أي الجزئيات ( تتغير ) فالعلم بها يكون متغيراً فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير  
 ( والاعتراض عليه مستعرفه في بحث صفات الباري ) سبحانه ( في مسألة العلم ) فان علمه تعالى  
 محيط بها من غير ان يكون هناك آلة جسمانية أو تغير في ذاته أو صفاته الحقيقية ( خاتمة )  
 لمباحث العقول ( في الجن والشياطين ) فانها أيضاً من الجواهر الغائبة عن حواسنا ( وهي  
 عند الملمين أجسام تتشكل بأى شكل شاءت ) وتقدر على أن تتولج في بواطن الحيوانات  
 وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلقوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق  
 على انهما من أصناف المكافئين كالملك والانس ( ومنعه الفلاسفة لانها اما أن تكون )  
 الاجساما ( لطيفة أولاً وكلاهما باطل اما الأول فلانه يلزم أن لا تقدر ) هي ( على الافعال الشاقة  
 وتلاشي بادي قوة ) وسبب من خارج يصل اليها ( وهو خلاف ما يمتدونه وأما الثاني  
 فلانه يوجب أن ترى ولو جوزنا اجساما كثيفة لانراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال  
 وبلاد لانراها وبوقات وطبول نسمعها وهو سفسطة ) محضنة ( والجواب ان لطفها بمعنى  
 الشفافية ) أي عدم اللون ( فلا يلزم أحد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف ) الذي لا لون له  
 ( على الافعال الشاقة ولا يفعل بسرعة ومع ذلك فلانراها وبالجملة فان أردتم باللطافة الشفافية  
 فتختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها ) على تلك الافعال ( وان أردتم ) بها ( سرعة الانفعال  
 والاقسام الى أجزاء ) متصفرة ( ورقة القوم ) فان اللطافة تطلق على هذه المعاني ( فتختار أنها غير  
 لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسما ) الا انه يشكل سهولة تشككها بأى شكل شاءت فلذلك قال  
 ( كيف وقد يفيض عليها انما ادر المختار مع لطافتها ) ورقتها ( قوة عظيمة فان القوة لا تملق



بالقوام في ارقه الفلظ . لا باقية في الصغر . الكبر ( لا ترى رة . ام لانسان دون قوام الحديد  
 والحجر وري بمصمم يقتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه مالا يمكن ان يسند الى غاظ  
 القوام وري الحيوانات مختلفة في القوه اخلافا ليس بحسب اخلاف القوام ) والجملة ( كما  
 في الاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس الارضية ) قال النفس ان كانت مدبرة للاجرام  
 الملوية فهي النفس العسكرة وان كانت مدبرة للماصر فهي النفس الارضية أي السفلية ( وهي  
 مختلفة فيها الملائكة الارضية ) والبها أشار عليه السلام بقوله اناني ملك الجبال وملك  
 الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروية بخفيف الراء أي  
 الملائكة المقربون ورد به غير مناسب لان الكروية من الملائكة هم المهيمنون المستفرون  
 في أنوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لا يتفرغون معه شيء أصلا لا لتدبير  
 الاجسام ولا للتأثير فيها ( ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه  
 جنود لربك ) لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة  
 فالخيرة ) من المفارقة عن الابدان ( تتعلق بالخيرة ) من  
 المفارقة لها نوعا من التعلق ( وتعاونها على الخير ) والسداد  
 ( وهي الجن والشريرة ) منها ( تتعلق بالشريرة  
 وتعاونها على الشر ) والفساد ( وهي  
 الشياطين والله أعلم  
 بحقائق الامور

---

ثم الجزء السابع ويليه الجزء الثامن وأوله الموقف الخامس في الالهيات ﴿



فهرست الجزء السابع من كتاب المواقف

صحيفة

صحيفة

٢ المقصد الثاني ٥ المقصد الثالث

٧ المقصد الرابع ٢٠ المقصد الخامس

٣٢ « « السادس

٧٨ القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد

٧٨ المقصد الاول ٩٨ المقصد الثاني

١٠٨ « « الثالث ١١٢ المقصد الرابع

١٣٠ القسم الثاني من اقسام الكواكب

١٣١ المقصد الاول ١٣٢ المقصد الثاني

١٣٣ المقصد الثالث ١٣٥ المقصد الرابع

١٣٦ « « الخامس

١٣٧ القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد

١٣٧ المقصد الاول ١٤١ المقصد الثاني

١٤٣ المقصد الثالث ١٤٣ المقصد الرابع

١٤٤ « « الخامس ١٤٧ « « السادس

١٤٩ « « السابع ١٤٣ المقصد الثامن

١٥٤ المقصد التاسع ١٥٥ المقصد العاشر

١٥٥ المقصد الحادي عشر

١٥٧ « « الثاني عشر

١٥٧ « « الثالث عشر

١٥٩ القسم الرابع في المركبات وفيه مقاصد

١٥٩ المقصد الاول

١٦٥ « « الثاني

١٧١ الفصل الثاني

١٧٣ الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس

١٩٢ القسم الثاني في النفس الحيوانية

٢٠٤ النوع الثاني القوة المدركة الباطنة

٢١٢ القسم الخامس

٢٢٠ المرصد الثاني في عوارض الاجسام

المقصد الاول في ان الاجسام محدثة

٢٣١ المقصد الثاني في صحة فناء العالم

« « الثالث

٢٣٧ « « الرابع

٢٣٣ « « الخامس

٢٥٤ المرصد الثالث في مباحث النفس

« « الاول

٢٤٧ المقصد الثاني

٢٥٠ « « الثالث

٢٥٣ « « الرابع

٢٥٤ المرصد الرابع في العقل

المقصد الاول في اثباته

٢٥٦ « « الثاني

٢٥٧ « « الثالث في احكام العقل

﴿ تمت ﴾



الجزء الثامن من

# كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد  
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة  
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه أحدهما لعبد الحكيم السيلكوتي والثانية  
للمولى حسن جاي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل  
كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قدمت حاشية عبد الحكيم في الجزء السابع

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد فندي نسائي المغربي البونسي

سنة ١٣٢٥ هـ ١٩٠٧ م

مطبعة السعادة بجوار محاطة مصر

د. صاحبها محمد اسماعيل

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## ﴿ الموقف الخامس في الالهيات ﴾

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم ( وفيه سبعة مراصد ) لخمسة كما وقع في بعض النسخ ( المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد ) ثلاثة ( المقصد الاول في اثبات الصانع وللقوم فيه مسالك خمسة ) المسلك الاول للمتكلمين ﴿ قد علمت أن العالم اما جوهر أو عرض وقد يستدل ﴾ على اثبات الصانع ( بكل واحد منهما اما بامكانه أو بحدوثه ) بناء على أن علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث شرطاً أو شرطاً ( فهذه وجوه أربعة \* الاول الاستدلال بحدوث الجواهر ) قيل هذا طريقة اخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال \* لا أحب الآفلين ( وهو ان العالم ) الجوهرى

( قوله المرصد الأول في الذات ) أى في بعض أحوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب في افراز المقاصد المذكورة في هذا المرصد عما بعدها وتقديمها عليها قلت أما المقصد الأول فظاهر لان اثبات الوجود أهم مع ان الصفات الوجودية يتوقف على وجود موصوفها وكذا الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية اذا أخذت على وجه العدول لاسالبة المحمول وأما المقصد الثانى فلان مخالفة ذاته لساائر الذوات مبنى لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة والصفات السلبية كما سيظهر وأما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود أشد ارتباطاً وانما لم يقدمه على المقصد الثانى بناء على انه ليس فيه ههنا تفصيل يعنى بشأنه وانما هو اشارة الى مافصل الأمور العامة ( قوله اما بامكانه أو بحدوثه ) المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعده الاستدلال بالامكان وحده ولما كان مخالفاً لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين ولم يسبق من المصنف تعرض لقول بعضهم بأن علة الاحتياج مجرد الامكان لم يلتفت اليه الشارح وحمل قوله اما بامكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطاً أو شرطاً وقوله أو بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده فقوله بناء متعلق لمجموع قوله اما بامكانه أو بحدوثه وجعله متعلقاً بالحدوث فقط حتى يتجه حمل الامكان على الامكان المجرد بعيد جداً والحق انه لو لم يقيد المسلك الاول بذلك كما لم يقيد في المحصل لكان أظهر ( قوله حيث قال لا أحب الآفلين ) أى لأحبهم فضلاً عن عبادتهم لان الأفل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه أعنى الأقول وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث فلا يكون صانعاً للعالم ولا يكون محبباً للعاقل \* ثم ان الاقوال اعنى الغيبة وان عم الجواهر والعرض الآن قوله عليه السلام لا أحب الآفلين نفي لربوبية الجواهر على الوجه المذكور فلهاذا قيل باختصاص طريقة عليه السلام بحدوث الجواهر وبهذا التقرير يسقط

أى المتحيز بالذات (حادث) كما مر (كل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهة العقل فان من رأي بناء رفيعا حادثا جزم بأن له بانبا وذهب أكثر مشايخ المعتزلة الى أن هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخري بأن الحادث قد انصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة (الثاني) الاستدلال (بامكانها وهو أن العالم) الجوهرى (ممكنا لانه مركب) من الجواهر الفردة ان كان جسما (وكثير) إن كان جسما أو جوهر فردا والواجب لا تركيب

ما يقال من أن اللازم من استدلاله عليه السلام عدم صلاحية الأقل بالاثبوت الصانع للعالم وان الحدوث يقتضى المحدث هذا \* فان قلت يحتمل ان يكون استدلاله عليه السلام بالامكان بأن يكون حاصله ان الاقول تغير من حال الى حال والتغير يقتضى امكان المتغير المحجوج الى علة قلت هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان المتغير بلا ملاحظة استنزاه الحدوث والاقتضاء زعمه الى الامكان بعد العلم به وكونه أظهر في الدلالة على المطلوب بعيد كل البعد والظاهر ان العلم بذلك لا يقتضى بدون تلك الملاحظة \* بقى ههنا شئ وهو ان ادلة استنزاه حدوث الحال لحدوث المحل مما لا يكاد يجمع كما سيحجى فكيف استدلال الخليل عليه السلام بحدوث الاقول على حدوث محله وانه ليس رباعى أن كون الاقول امرا موجودا مما يمكن أن يناقش فيه نعم كونه امرا متجددا مما لا خفاء فيه لكن محل المتجدد لا يلزم ان يكون حادثا وقد يقال ان ذلك منه عليه السلام برهان حدسى فانه عليه السلام لقوة حدسه استفاد منه أن معروضه لا يصلح للالوهية (قوله أى المتحيز بالذات) فسر العالم الجوهرى به لأن المجردات غير ثابتة عندنا (قوله بناء رفيعا) التقييم بالرفع ليس للاحتراز بل لزيادة مشابته للعالم الجوهرى المشتل على النظام الاحسن فان في هذا رفعة شأن كما ان في ذلك رفعة محسوسة (قوله بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها) الظاهر أن المراد من الفعل نفس الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى أو الحاصل به من حيث هو كذلك لأن احتياج الفعل الى الفاعل حينئذ لكونه فعلا وان كان قديما خسر ورى فان قلت ماذا كروه تمثل يفيد الظن والمسئلة من المطالب العقلية التى يطلب فيها اليقين قلت قد سبق ان العلة اذا كانت قطعية فى التمثيل يرجع الى القياس ويفيد اليقين وعليه بنوكلامهم لكن يرد عليه أن لا نسلم ان الواحد منا محدث لأفعاله ودعوى الضرورة لا تسمع ههنا قطعاً وان أرادوا بالفاعل مطلق المؤثر يرد المنع عليه أيضا فلعنل أفعالنا عندنا وعينا حدثت اتفاقا بلا مؤثر فان بنى هذا على مجرد ان كل حادث لا بد له من محدث يلزم المصادرة على المطلوب وان أقاموا على استحالة الحدوث اتفاقا لدليل الاستغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس (قوله وكل ممكن يحتاج الى فيه انه رجوع الى الاستدلال بالامكان وكان الكلام فى الاستدلال بالحدوث لا يقال المراد ان كل ممكن يحتاج الى المؤثر لحدوثه لا نناقول ان اراد انه يحتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان اراد انه يحتاج اليه لحدوثه وامكانه رجوع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت أن الكلام فى الاستدلال بالحدوث وحده فالحق أن يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة البدهة (قوله والواجب لا تركيب فيه) أى ما يكون واجبا لا يكون مركبا ولا متكبنا



فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقى ( وكل ممكن فله علة مؤثرة ) الثالث ( الاستدلال ) بحدوث  
 الاعراض ( اما فى النفس ) مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علة ثم مضغة ثم لحما ودما  
 اذ لا بد ) لهذه الاحوال الطارئة على النطفة ( من مؤثر صانع حكيم ) لان حدوث هذه الاطوار  
 لا من فاعل محال وكذا صدورهما عن مؤثر لا شعور له لانها افعال عجز العقلاء عن ادراك  
 الحكم المودعة فيها واما فى الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات  
 والمعادن والاستقصاء مذكور فى الكتاب المجيد ومشروح فى التفاسير ( الرابع ) الاستدلال  
 ( بامكان الاعراض ) مقيسة الى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال \* ربنا الذى  
 اعطى كل شئ خلقه ثم هدى \* ائى اعطى صورته الخاصة وشكاه المعين المطابقين للحكمة  
 والمنفعة المنوطة به ( وهو ان الاجسام متماثلة ) متفقة الحقيقة لتركيبها من الجواهر المتجانسة  
 على ما عرفت ( فاختصاص كل ) من الاجسام ( بماله من الصفات ) جائز فلا بد فى التخصيص  
 من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه ( الاربعة ) نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو

وهذا الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب فى الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظته ثم هذه المقدمة  
 اشارة الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهري مركب وكثير ولا شئ من الواجب بمركب ولا كثير  
 فالعالم الجوهري ليس بواجب ويلزم منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهم ما فتوهم الاستدراك والاستطراد من قلة  
 التدبر ( قوله ) وكل ممكن فله علة اى لا مكانه وحدونه اللازم له فيما سوى الصفات \* فان قلت النابت بهذا البرهان  
 ان له علة لأن علة موجوده وانما يلزم لو بين ان الماهية من حيث هى لا تؤثر مع ان جهور المتكلمين صرحوا  
 بأن الماهية الواجبة علة لوجوده قلت قد سبق انه فرق بين اعطاء وجود نفسه واعطاء وجود غيره ( قوله ) مثل  
 ما نشاهد من انقلاب النطفة الخ ) المشاهدة كناية عن العلم اليقيني والنطفة فى الاصل الماء القليل يقال هذه نطفة  
 عذبة أى ماء قليل عذب والمراد ههنا المني والعلة قطعة من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره قدر ما يضع والمراد  
 باللحم فى قوله لحما وما للحم الذى كسى به العظام على ما نطق به قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام  
 لحما ثم انشأه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين \* ويحتمل أن يكون دخول ثم بالنظر الى مجموع قوله لحما  
 ودما والاول أظهر وترك المصنف ذكر العظم لتمام الاستدلال بدونه ( قوله ) عن مؤثر لا شعور له ) يعنى القوة المولدة  
 المذكورة فى النطفة كما يدعيه قوم تهاوى فى الظلمات واعلم أن الظاهر أن المراد بالاعراض الحادثة ههنا ليس  
 مجرد كون النطفة علة وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر السياق اذا الظاهر ان هذا السكون اعتبارى متجدد  
 ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل ما يتفرع على هذه الانقلابات من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون  
 الخصوص وغيره والله أعلم ( قوله ) مقيسة الى محالها ) لاشك انه يمكن الاستدلال بامكان الاعراض فى انفسها أيضا  
 لكن لما اشتهر بينهم أن وجود العرض فى نفسه وجوده فى محله لم يحل الاستدلال بامكان وجوده فى نفسه عن  
 خفاء فلم يلتفت اليه ( قوله ) ان الاجسام متماثلة ) فلا يكون اختصاص كل جسم بماله من الصفات لذاته من غير

المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويؤد الكلام فيه ويلزم اما الدور أو التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والأول بقسميه باطل لما مر في مرصده العلة والمعلول من الامور العامة ( فتعين الثاني وهو المطلوب ) ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادنا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور والتسلسل أو الانتهاء الى قديم والأولان باطلان والثالث هو المطلوب ( المسلك الثاني ) للحكماء وهو ان في الواقع ( موجودا ) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة ( فان كان ) ذلك الموجود ( واجبا فذاك ) هو المطلوب ( وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب واللازم الدور أو التسلسل وفي هذا ) المسلك ( طرح لمؤنات كثيرة )

احتياج الى محض خارجي ( قوله فتعين الثاني ) وهو المطلوب اذ المطلوب ههنا مجرد اثبات واجب الوجوب اما ان الاشياء بأسرها مستندة اليه ابتداء بلا توسط بعضها في بعض فذلك بحث آخر مستدل عليه بدليل مذكور في غير هذا الموضع ( قوله ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده ) فان قلت فليكن معنى قوله وان كان ممكنا فله مؤثر ان له مؤثرا الحدوث لا لامكانه وحده حتى يرد ما ذكره قلت مقابلة الممكن بالواجب يمنع لان انتهاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات القديمة فان قلت مدبر العالم لا يكون ممكنا قائما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك التوجيه قلت الماحوظ ههنا عنوان الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره وان كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان عدم كون القائم بغيره مدبر للعالم ليس لاستلزامه الحدوث لانه مقاضاه بالصفات بل لاستلزامه الامكان كما سيأتي فالرجوع بالآخرة الى الامكان وحده حينئذ أيضا فليتمل ( قوله والمشهور ان المتكلمين ) أي ليس في كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الأحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصية لكن اللازم من هذا المشهور راعى مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على أن ذلك القديم واجب والظاهر ان ذلك انما هو بمسلك الامكان فتدبر ( قوله ولا يكون حادثا والا احتاج إلخ ) في هذا التقرير نوع ركائز لان حاصله أن ذلك الصانع ان كان حادثا يلزم اما أحد المحالين واما المطلوب ولا شك أن لزوم المطلوب ليس بمجرد من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان المزوم فلا يثبت قوله ولا يكون حادثا فالأظهر أن نقول والثالث خلف باطل مع انه عين المطلوب أو نقول وذلك الصانع اما حادث أو قديم والأول باطل للزوم الدور والتسلسل والثاني هو المطلوب ( قوله المسلك الثاني للحكماء ) غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب وأما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فمسلك آخر ( قوله لمؤنات كثيرة ) في لفظ كثيرة اشعار بأن فيه بعض المؤنات السابقة وهوائيات الاحتياج الممكن الى المؤثر وبطلان الدور والتسلسل لا يثبت نفس الامكان كما توهم اذ لا احتياج اليه قطعاً لثبوت وجوب

كانت في المسلك الأول من بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنها فانها سقطت ههنا ( كما ترى ) المسلك الثالث \* لبعض المتأخرين ) يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء وانتهى اليه فذلك وان تسلسلت الممكنات فلنا ( جميع الممكنات ) المتسلسلة الى غير النهاية ( من حيث هو جميع ممكن لا احتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة ) موحدة ترجع وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج ( وهي لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ) ولا جميع اجزائه لانه عينه ( ولا تكون ) أيضاً ( جزءه ) أي بعض اجزائه ( اذ علة الكل علة لكل جزء ) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللاً بعله أخرى فلا تكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وحينئذ ( فيلزم أن يكون ) الجزء الذي هو ( علة المجموع علة لنفسه ولعله ) أيضاً واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا أمراً داخل فيه ( فاذن هو أمر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب ) ولا بد أن يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فتنتهي به السلسلة ( وأعرض عليه بوجوده \* الاول المجموع يشعر بالنهاي ) لان ما لا يتناهي ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المنتهي وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب

وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء مكانه وهذا ظاهر ( قوله وان تسلسلت الخ ) لم يتعرض للدور لان بطلانه أظهر بل قد ندعى فيه الضرورة كما سبق ( قوله لا احتياجه الى اجزائه ) ولأن كل جزء منه ممكن ( قوله لا تكون نفس ذلك المجموع ولا جميع اجزائه ) أراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الآحاد وبجميع الاجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل بأن يلاحظ ان كل واحد من الاجزاء علة للآخر متسلسلة الى غير النهاية فيكون لكل منهما مدخل مخصوص في العلية للمجموع ونظيره ما قيل في امتناع كسبية التصور المعروف للماهية بمتنع أن يكون نفسها وكذا أن يكون جميع اجزائها لانه نفسها فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع لدفع توهم صحة علية جميع اجزاء الشيء له في الخارج كصحة علية له في الذهن ويكون الحكم بالنفسية في كلا الأمرين صحيحاً بخلاف ما اذا أريد بالمجموع ما يدخل فيه الهيئة الاجتماعية وبالجميع ما لا يدخل فيه تلك ( قوله فيلزم أن يكون الجزء الذي الخ ) وايضاً يلزم توارد العلتين على ذلك الجزء وغيره كما لا يخفى ( قوله وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب ) لا يقال تناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب في نفسه وثبوت الواجب في نفسه لا يتوقف على التناهي وما يدل عليه وان كان يستلزمه بل اثباته يتوقف عليه حينئذ فلا مصادرة كما في الاستدلال بالاثر على المؤثر لانا نقول العلم بتناهي الممكنات متوقف على العلم

(فأبانه به) أي أثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به) أي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام (هو الممكنات) بأسرها (بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي) اذ يكفي ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انما الممتنع أن يتصور كل واحد مما لا يتناهي مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثاني ان أردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلمته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية) بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير أن ينتهي الى حد يقف عنده (وان أردت به الكل المجموعى فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمة هيئة اجتماعية) الا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا (والجواب انا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية) اذ الكل ههنا عين الآحاد (كما في مجموع العشرة) ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا (الثالث ان أردت بالعلة) العلة (التامة فلم لا يجوز أن تكون نفسه قولك العلة متقدمة فلنا لا نسلم ذلك في) العلة (التامة فانها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر اليه) فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول (ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدما بل (هو نفس الماهية وان أردت بها) أي بالعلة (الفاعل) وحده (فلم لا يجوز أن يكون جزؤه قولك لانه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولله (فلنا) ذلك (ممنوع ولم لا يجوز أن يحصل بعض الاجزاء بلا علة

بشوت الواجب كما دل عليه قوله ولا بد أن يستند الخ فأبانه بما يدل على التناهي يكون مصادرة \* فان قلت العلم بتناهيها لا يتوقف على العلم بشبوت الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان التطبيق دليل مستقل على بطلان التسلسل وثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل أيضا والكلام ههنا فيما استدلل على ذلك البطلان بالدليل الثاني واذا استعين في الحكم بالتناهي والعلم به ببرهان التطبيق لم يكن ما ذكره دليلا مستقلا على ذلك البطلان (قوله انما الممتنع) هذا المحصر اضافي لاحقيق فان ضبط غير المتناهي بالحدود واطلاق اسم الكل والجميع عليه ممتنع وان لم يلاحظ أجزاء مفصلا كما اشار اليه في بحث العلم (قوله موجود ههنا) انما قال ههنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود فيما جزؤه معدوم (قوله وان أردت به الفاعل) لم يتعرض لسائر العلل الناقصة لان الكلام في العلل الموجودة وهي منحصرة في العلة التامة والفاعل في التامة والفاعلية ولم يتعرض لغيرهما (قوله ولم لا يجوز ان يحصل بعض الأجزاء بلا علة) فان قلت الكلام في السلسلة التي كل واحد من آحادها ممكن فكيف يجوز حصول بعض الأجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام أو نقول معناه بلا علة مفروضة وهي علة الكل وحينئذ يكون مؤداه مؤدى قوله أو بعلة أخرى ويكون لفظ أو والتخيير

أوبلة أخرى والجواب ان المراد بالعلة هو ( الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل ) من الاجزاء على معني انه لا يستند شيء منها بالمفعولية الا اليه أو الى ماصدر عنه ( والواقع بمض أجزائه بفاعل آخر ) لم يصدر عنه ( فاذا قطع النظر عنه ) أي عن الآخر ( لم تحصل الماهية ) المفعولة التي هي المجموع ( فلم يكن ) ذلك الفاعل ( فاعلا مستقلا ) بالمعني المذكور وهو خلاف التقدير ( فان قيل هذا ) الذي ذكرتموه ( منقوض بالركب من الواجب والممكن ) فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزءه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من أجزائه ( وأيضا لو كان فاعل الكل ) بالاستقلال ( فاعلا لكل جزء ) منه كذلك ( للزم في مركب في أجزائه ترتيب زمني ) كالسير مثلا ( اما تقدم المفعول على علته أو تخلف المفعول عن علته ) المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجدت العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم توجد لزم الامر الأول وكلاهما محال ( قلت الجواب عن الأول ) وهو النقض ( انا قيدناه ) أي الكل ( بما كل جزء منه ممكن ) كما مر آنفا ( فاندفع النقض ) فان قيل نحن

في التعبير ومثله شايع في المفتاح وان كان لا يتخلو عن نوع تكلف ( قوله على معني انه لا يستند شيء منها بالمفعولية الا اليه أو الى ماصدر عنه ) قد أشرنا في مباحث العلة والمفعول الى الاعتراض على هذا الكلام بأن المعلوم لنا وان كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل على معني أن لا يكون المركب محتاجا الى فاعل خارج عنه وأما الاستقلال بالمعني الذي أشار اليه الشارح فهو انما يجب في مركب من آحاد متناهية يستند بعضها الى بعض وأما في الآحاد الغير المتناهية المستندة بعضها الى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها فلزمه ممنوع فالواجب حينئذ أن يكون موجود الكل موجودا لكل جزء منه اما بنفسه أو بجزئه ولا محذور حينئذ في كون ما قبل المفعول الاخير علة للسلسلة وكونه معاولا لما قبلها بمرتبة وهم جزا فليتأمل ( قوله فان قيل هذا منقوض الخ ) أي قولهم علة الكل يجب أن يكون علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله مع أن فاعله ليس فاعلا لكل فاعل من أجزائه وهذا السؤال بعد ما صرح في الجواب السابق بقوله وهو في مجموع كل جزء منه ممكن غير موجود كما أن قول الشارح في اثناء جوابه كما مر آنفا يؤول الى وقديقال النقض لقولهم علة الجملة لا يكون جزءا قبل لاجبة للنقض لان الواجب ليس بعلة مستقلة للكل بل لما سواه من الممكنات ولو سلم عليه للكل بمعنى ان ماهية الواجب توجب وجود نفسه وغيره فلانقض أيضا اذ حينئذ يكون علة للكل جزء منه فلم يحتاج الى تفصيل الكل بما كان كل جزء منه لدفعه ولا يخفى عليك أن امكان الكل يستلزم احتياجه الى علة مستقلة قطعا فلا وجه لمنعه بعد الاعتراف بالزوم على ما طبقوا عليه نعم لو استلزم احتياج كل جزء منه اليها لكان له وجه لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه ممكن وأما في المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور اثرين منه عندهم كما بيناه في بحث العلة والمفعول

نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسند به بالركب من الواجب والممكن فلا  
يجدكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل  
المستقل للكل يجب أن يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده بأسرها ممكنة (وعن  
الثاني) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى الذى صورناه (لا يمتنع)  
انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير أعني العلة التامة  
على انا نقول (كيف) يتجه علينا ما ذكرتم (والمراد) بقولنا علة الكل يجب أن تكون علة لكل  
جزء منه (ان علة) أي علة الجزء (لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك) الذى ذكرناه  
من المراد (يتم مقصودنا) وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز أن تكون جزؤه  
اذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي امانفسه وهو محال أو ما هو داخل  
فيه فينقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء  
فرض علة في تلك السلسلة فان علة أولى منه بان تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح  
هذا خلف ولك ان تمسك في ابطال علية الجزء بهذا ابتداء (ولا يلزم ما ذكرتم) من احد  
الامرين (اذ قد تكون علة كل جزء) من الاجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة  
الكل) فعند وجود الجزء المتقدم توجد علة التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علة التامة  
ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل  
عين العلة المستقلة لكل واحد من أجزائه لزم ما ذكرتموه **المسلك الرابع** وهو مما  
وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة (أي لو لم يوجد الواجب لانحصرت

(**قوله** وعن الثاني وهو المعارضة) لا يخفى أن كون الثاني معارضة هو الذى يقتضيه ظاهر قول المصنف وأيضا  
لو كان فاعل الكل الخ ويمكن أن يقرر بوجه يكون به من احدى صورتى النقض الاجمالى وهى لزوم المحال  
على تقدير تمام الدليل لا التخالف في صورة النقض كما في السؤال الاول (**قوله** فان علة أولى) لان تأخير ذلك  
الجزء في السلسلة بتحصيل مانعته وتأثير علية بتحصيله وتحصيل مانعته ولا شك ان جعل علة السلسلة ما يؤثر في  
أجزاء أكثر أولى من جعلها ما يؤثر في أقل هذا وقد أشرنا فيما سبق الى اندفاع هذا الكلام بأن ما قبل المعلول  
الاخير متعين لعلية السلسلة لكفايته في إيجادها وعدم احتياجه فيه الى معاون اذا المعلول الاخير ليس بعلة لشيء  
بخلاف غيره من الأجزاء فانه محتاج في إيجادها الى الجزء الذى صدر عنه (**قوله** ولك ان تمسك الخ) فان قلت  
لما جاز به التمسك في ذلك ابتداء كان باقى المقدمات المذكورة فيه مستدركا فيقتل الدليل السابق قلت مثله عند  
المصنف من قبيل تعيين الطريق ولا يقدح في صحة الدليل كما صرح به في ثالث تعريفات الهيولى من موقف

الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) أي المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أجزائه الممكنة (إلى موجد) لكونه ممكنا مركبا من ممكنات (مستقل) في اليجاد بأن لا يستند وجرد شيء من أجزائه إلا إليه أو إلى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها إما ابتداء أو بواسطة هي منه أيضا (يكون ارتفاع الكل مرة) أي بالكلية وذلك (بأن لا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلا متمنا بالنظر إلى جوده أي وجود ذلك الموجد المستقل (إذا ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود) لما عرفت من أن الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من أجله بحيث لا يتطرق إليه العدم أصلا بوجه من الوجوه ولا شك أن عدم المجموع يكون على انحاء شتى فإنه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب أن يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة إلى أجزائه (و) الشيء (الذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء) أي عدم أي واحد منها (كان) ذلك العدم (متمنا نظرا إلى وجوده يكون خارجا عن المجموع) لانفسه ولا داخلا فيه لأن عدم شيء منهما ليس

الجوهر (قوله ولا شك أن عدم المجموع يكون على انحاء شتى الخ) نقل عنه رحمه الله تعالى أن فيه إشارة إلى ما في كلام المصنف من الخلل ولعل وجهه أن المفهوم منه لزوم وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع أجزائه متمنا بالنظر إليه وبهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجا عن المجموع لأن كل واحد من آحاد السلسلة غير المعلول الأخير يمنع ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور إذا ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من آحاده ومن جملة الآحاد معلول ذلك الجزء الذي فرض علة للمجموع وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذي يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى السابق وما يمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما أشار إليه الشارح من أن موجد السلسلة ينبغي أن يمنع جميع طرق انعدام السلسلة وحينئذ لا يجوز أن يكون جزءا لها لأن من جملة طرق انعدامها انعدام هذا الجزء المفروض علة لها فيلزم أن يكون عدمه متمنا نظرا إلى ذاته مع إمكانه وبهذا يظهر وجه تفسير قول المصنف إذا فرض عدم جميع الأجزاء بقوله أي عدم أي واحد منها ويمكن أن يوجه كلام المصنف أيضا بأن كل جزء من السلسلة إنما يمنع عدمها بعدم معلوله إذا كان موجودا والمفروض عدمه أيضا وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون إلا واجبا نعم ما ذكره الشارح أظهر فليتدبر (قوله لأن عدم شيء منها ليس متمنا نظرا إلى ذاته) فيه بحث لأن هذا إنما يفيد إذا لم أن يكون علة الشيء مانعة بجميع انحاء عدمه بنفسها إذ لو كفي كونها مانعة لها بنفسها أو بجزءها لفسد ما ذكر لجواز أن يكون ما قبل المعلول الأخير علة للسلسلة ويكون مانعا لعدمها بعدم نفسه لكن لا بنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة وهكذا على ما صورناه من قبل ثم الحق أنه يكفي كون العلة مانعة لجميع انحاء عدم المعلول أم بنفسها أو بجزءها للقطع بأ (١) إذا كان علة (ج) و (ب) علة (د) كان مجموع (ب) علة مستقلة للمجموع (ج) و مانعا لجزئه لعدم ذلك



ممتنا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته (فيكون) ذلك الخارج عن جميع الممكنات (واجبا) وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير تقيض المطلوب لا مطلوبا كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل تقيض المطلوب فنظهر حقيقته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها **المسلك الخامس** وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره (أى ممكن وحينئذ) فيلزم ان لا يوجد موجود (اصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن (اما الاول) وهو أنه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات بأسرها ممكنة ولا شك ان (ارتقاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) أى بالكلية (لا يكون) على ذلك التقدير (ممتنا لا بالذات) وهو ظاهر لانه وآحاده برمتها ممكنة (ولا بالغير) لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه (واما الثاني) وهو أنه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود أصلا (فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم) من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوده الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوده من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوف لاسترة به **المسلك السادس** ما أشار اليه بعض

المجموع بعدم احدى جزئيه فليتأمل (قول) وهذا المسلك غير محتاج الى الخ) هذا ظاهر فان حاصله ان علة الجميع يجب ان يكون خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناهيًا غير مشتمل على الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك الأول والثاني فانه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا واما احتياج المسلك الثالث اليه كما يشعر به تخصيصه بعدم الاحتياج بالرابع والخامس ففيه خفاء والحق انه لا فرق بين الثلاثة في أن كلامها اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل من غير احتياج في اثبات الواجب الى ملاحظة بطلانه فليتأمل (قول) وقربه منه مكشوف) فان الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم وهما متقاربان كذا نقل من الشارح ولك

الفضلاء ✽ ونحريه ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الایجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء مالم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلاً لأن الممكن وان كان متعدد لا يستقل بوجوده ولا ايجاد واذا وجوده ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك وأظهرها وقد ذكر هنا ✽ أي في مقام اثبات الصانع (شبهات كثيرة) أوردها الامام الرازي في كتبه وأجاب عنها لكن (حاصلها عائد الى أمر واحد وهو ان يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيرد بينهما ترديدا مانعا من اخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر لا يلزم نفي القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين أوفى دليلهما ان أمكن ) ولا استبعاد في امكان القدح في دليلهما معا ( اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانها ) حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه (ولنذكر منها) أي من تلك الشبه مع أجوبتها (عدة) لتطلع بها على أحوال نظائرها ✽ الأولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده امانفس ماهيته أوزائدا عليها ✽ اذ لا محال لكونه جزأ منها (والأول باطل لان الوجود مشترك كحاضر والماهية غير مشتركة والثاني باطل والا كان وجوده معلول

أن تعكس حديث النظر كما يشعر به قول الشارح في المسلك الرابع ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعاول الخ ( **قوله** لزم أن لا يوجد شيء أصلاً الخ ) قيل هذا المسلك أيضا محتاج الى ابطال التسلسل لان كل ممكن وان لم يستحق الوجود نظرا الى نفسه استحقه نظرا الى علته فيجوز أن يعلل كل من الممكنات بعلة يمكنه لا الى نهاية فيستحق الوجود والایجاد بالنظر اليها والظاهر أن هذا المسلك يحتاج الى نوع حدس ( **قوله** وهذا المسلك أخصر المسالك وأظهرها ) قيل ههنا مسلك آخر لطيف وهوانه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجود في الممكن وكل ممكن موجود لا بد له من علة تامة بالضرورة فان كانت علة ذلك الموجود المغروض ممكنة احتاجت أيضا الى علة فلا يكون نفسها علة تامة للممكن المغروض أولا لا احتياجه الى علة تلك العلة أيضا وان كانت واجبة أو مشقة عليه ثبت المطلوب وفيه أن العلة التامة للممكن في مرتبة من المراتب جاز أن يكون نفسه عليها كما أشار اليه في الاعتراض على المسلك الثالث وأما فاعله المستقل بالتأثير فجاز أن يكون جزأ منها وبالجملة بعض الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة متأت ههنا أيضا فتأمل ( **قوله** لان الدليل ملزوم الخ ) فيه أن الملزوم هو الدليل الصحيح والذي يبطل هو الفاسد فعلى تقدير أن يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لا يخل في ابطال ذينك الدليلين الفاسدين على تقدير تسليم الاستلزامين والظاهر أن اطلاقه الملزوم على الدليل الفاسد بمعنى أنه لو صح لاستلزامه ( **قوله** لكان وجوده امانفس ماهيته ) لو حل وجوده على مفهوم الكون في الأعيان المضاف اليه تعالى سقط الجواب الأول لكنه خلاف الظاهر

ماهيته ( لا متناع كونه مملولا لغيرها (فتقدم) ماهيته (عليه) أى على وجود (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك) في الوجود الذي هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون في الاعيان) أعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية (وأما ما صدق عليه الوجود فلا) اشتراك فيه وذلك (كالماهية والتشخص أو وجوده غيره) أي زائد عليه ومملول لماهيته (وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم \* الثانية) من تلك الشبهة (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما مختارا أو موجبا والأول باطل لأن العالم قديم بدليله والتقديم لا يستند الى المختار والثاني باطل والا لزم قدم الحادث اليومى أو التسلسل) وكلاهما محال (والجواب لانسلم انه العالم قديم وقد مر ضعف دلائله \* الثالثة) منها (لو كان) الواجب (موجودا لكان اما عالم بالجزئيات أولا والاول باطل والا لزم التغير فيه) أي في ذات الواجب تعالى (لتغير المعلوم) الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام وأخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير أيضا بحسبه (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير (واجبا) بل حادثا لأن محل الحوادث حادث (والثاني باطل لانا نعلم) بالبديهية (ان هذه الافعال المتغيرة) المشاهدة في الجزئيات (لا تستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير) اللازم في العلم انما هو (في الاضافات لافي الذات) أي لافي صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا في أمور اعتبارية لافي صفات حقيقية (وانه جائز) في الواجب

(قوله) لأن العالم قديم بدليله (فيه أن القديم من العالم عند من يقول به بعض أجزاءه اذ لا شك في تحقق الحوادث بخاز أن يكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى ماعداه فلا يبطل بهذا الاختيار المطلق وان حمل الاختيار والایجاب في قوله اما مختارا أو موجبا على الاختيار والایجاب بالنسبة الى كل مصنوعاته منع الملازمة ألا ترى أن المتكلمين قائلون بأنه تعالى موجب بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة الى ماعداه فكان ما ذكره كلام الزاى فتأمل (قوله) لزم قدم الحادث اليومى أو التسلسل) اذ لو توقف كل حادث يومى على شرط حادث لزم الثاني والا لزم الاول (قوله) أي في ذات الواجب تعالى (أي باعتبار صفته الحقيقية التي هي العلم فظهر طبق قوله الآتى أي لافي صفاته الحقيقية فان علمه الخ) (قوله) ان هذه الافعال المتغيرة لا تستند الى عديم العلم) هذا بناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد جميع الاشياء ابتداء الى الله تعالى فلا عبرة باحتمال أن يوجد الواجب ولا يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل أمرا متوسطا صادرا عنه عز وجل بالایجاب

(كما سيأتي ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك) التطويل (تجرا في العلوم) وتوسعا في التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الاهتداء اليه) بما نبهناك به من الضابطة والامثلة (ان توفر من أمثاله الاباخر) جمع بمير (خاتمة) للمقصد الأول (لما ثبت ان الصانع تعالى واجب) وجوده وممتنع عدمه (فقد ثبت انه أزلي أبدي ولا حاجة الى جعله مسألة برأسها) قال الامام الرازي في الاربعين كلاما معصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى أزليا أبديا فلا حاجة الى جعله مسألة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل أثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا في ذلك الى وجوه أخر فقالوا مثلا لو لم يكن أزليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعدم وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعله وهو أيضا محال لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريانه ضد وانه مستحيل لان القديم أقوى فاندفاع الضد به أولى من انعدامه بالضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطلت الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنف صرح باول كلامه ثم أشار الى آخره بقوله (والمتكلمون انما احتجوا) بوجوه أخر (عليه) أي على كون الصانع أزليا أبديا (قبل اثبات ذلك) أي قبل اثبات كونه واجبا (وعنه) أي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا (غني فلا نطول به الكتاب) كما طول به الامام كتابه على ما أشرنا اليه (المقصد الثاني) في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات (اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته الخصوصية لا لمرزائد عليه وهو مذهب الشيخ

(قوله) احتجوا في ذلك الى وجوه أخر) قيل عليه ان استدلووا على اثبات الصانع بحدوث العالم فهو مثبت قدم صانعه وان استدلووا بامكانه فهو مثبت وجوبه وأجيب بأن الامر كذلك لكنهم لم يتعرضوا لشيء منهما عند اثباته بل جعلوا كلا منهما مطلبا آخر (قوله) اما لذاته وهو باطل واما بفاعله (قد سبق في موقف الاعراض اعتراض على كل من المتقدمتين المذكورتين ههنا فيلنظر فيه والأقرب في بيان الأزلية والأبدية أن يقال لو لم يكن أزليا أبديا لكان قابلا للعدم فيحتاج في ترجيع وجوده على عدمه الى مرجح خارجي فيتسلسل (قوله) في أن ذاته تعالى مخالفة الخ) جعل المخالفة في المحصل من الصفات السلبية وهو معنى على تأويلها بعدم المماثلة ولا ضرورة الى التأويل وان كان التلازم مما لا شك فيه ثم هذه ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يوردها المصنف في

الاشعري وأبي الحسين البصري فانهما قالوا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا (فهو منزعه عن المثل) المشارك في تمام الماهية (والند) الذي هو المثل للمنادي (تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لساير الذوات) في الذاتية والحقيقة (وانما يمتاز عن ساير الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة) أي الواجبية والحياة والعالمية والقادرية التامتين هذا عند أبي علي الجبائي (و) أما (عند أبي هاشم) فانه (يمتاز) عما عداه من الذوات (بحالة خامسة هي موجبة لهذه الاربعة نسميها بالالهية) قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى \* ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني الموجودية بذل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والاربعة اجيب بان

شيء من القسمين ولكل وجهة هو موليها (قولهم فانهما قالوا المخالفة بين كل موجودين) أي بين كل شخصين موجودين فليس بين افراد الانسان عندها حقيقة مشتركة وهذا هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ أن وجود كل شيء عين حقيقة مع نفيه الوجود المطلق وان أوله المصنف فيما سبق بأن معناه انه ليس للوجود هوية مغايرة لهوية الموجود (قولهم فهو منزعه عن المثل) اما في ذاته فلماذا ذكره واما في صفاته فلان شيئا من الممكنات لا يسد مسده في شيء من الصفات وكان ذكر الند بعد المثل يشير الى الثاني (قولهم هو المثل للمنادي) أي المعادى وأصله المنزلة لانه من الندء وهو النهوض وكان المعادين ينهض كل منهما الى الآخر (قولهم مماثلة لساير الذوات في الذاتية والحقيقة) ومبنى كلامهم على أن مفهوم الذات تمام حقيقة متعينة كما سبق والافتراض مشاركة ذاته تعالى لساير الذوات بمعنى أن مفهوم الذات أعني ما يقوم بنفسه أو ما يصح أن يعلم ويجبر عنه صادق على الكل صدق العارض على المعروض مما لا نزاع فيه (قولهم والحياة والعلم التام الخ) انما يقيد الحياة بشيء يمتاز به عن حياتنا كما قيد العلم والقدرة لان حياته تعالى مخالفة بالنوع لحياتنا على ما سيبيح في رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل وفيه انهم صرحوا بأن علمه تعالى وكذا قدرته ليسا بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف المماثلة ويمكن أن يقال انما يقيد الحياة لان حياته تعالى عند غير الفلاسفة وأبي الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة كما سيبيح والظاهر ان مراد مبتدئ الأحوال بهما العالمية والقادرية اللتان جعلوها مميزتين له تعالى فتقييدهما بالتامة تقييد للخياة في المآل والله أعلم (قولهم ليس كمثله شيء) قيل العرب اذا أرادت المبالغة في نفي المشابهة جعلت بين حرفي التشبيه فيقول ليس كمثله فلان أحد وقيل الكاف صلة زيدت في الكلام للبالغة وقيل المثل صلة كما قال الله تعالى \* فان آمنوا بمثل ما آمنتم به \* وقالوا يقال ليس هذا كلام مثلك أي كلامك والكلام في هذه الآية مبسوط في الطول وحواشينا عليه فلينظر فيها (قولهم هي المشاركة في أخص صفات النفس) قد سبق في أواخر بحث الوجود أن المشاركة في الحقيقة تستلزم المشاركة في اللوازم

الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبة فيرجع التمييز بالحقيقة الى القيد وتندفع المناقاة بين الكلامين (لنا) في اثبات المذهب الحق انه تعالى (لوشاركة غيره في الذات) والحقيقة (خالقه بالتعين ضرورة الاثنية) فان المتشاركين في تمام الماهية لابد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتها ويتعددا (و) لاشك أن (ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) في هوية كل منهما (وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما صر في) اشتراك (الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أنسامه وأيضا فنحن نجزم به) أي بالذات (مع التردد في الخصوصيات) من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما صر في الوجود وأيضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك (والجواب ان المشترك مفهوم الذات) أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه (وانه) أي مفهوم الذات على الوجهين أصري (عارض للذوات المخصوصة) المتخالفة الحقائق على مآل قولهم الى ان الاشياء متساوية

ويشير اليه الآن أيضا في المشاركة في أخص الصفات يستلزم في المشاركة في الحقيقة فلا يصح قوله دون المشاركة في الذات والحقيقة اللهم الا أن يكون مرادهم مجرد استدلال الأصحاب بهذه الآية على نفي المشاركة في الحقيقة ويعمل كلامهم على المنع والسند فتأمل (قوله مشترك بين الموجودات) فلا يحصل به التمييز عن جميع الذوات المماثلة له في الذاتية أو ان حصل التمييز عن بعضها وهو ذوات المعدومات الممكنة الثابتة في حال العدم عند المعتزلة ومقصودهم بيان ما يمتاز عن جميع الذوات وقد عرفت أن الحياة المذكورة أيضا كذلك بقى أن يقال المشترك هو الوجود المطلق ويجوز أن يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صيرنا القيد مجرد في المناقاة من غير تعرض لاشتراك الوجود كان أولى ويمكن أن يقال مرادهم بيان الامر الذي يميزه تعالى عن غيره ويكون معقولا لنا حتى يمتاز به عندنا ووجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصيته وانما يعقل بالمقيدات الكلية وان كانت منحصرة في فرد كالوجوب فتأمل (قوله فيلزم التركيب في هوية كل منهما) فان قلت الشخص عين الماهية في الخارج كما سبق تحقيقه فلا يلزم التركيب فيه قلت لو سلم فالتركيب في العقل أيضا متمنع في الواجب تعالى كما سلف بقى أن يقال تعين الواجب تعالى زائد على حقيقة عند المتكلمين لكنه أمر عديم ليس بداخل في هويته تعالى والمشخص معروضه فلا يلزم التركيب فالأولى في الاستدلال أن يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تعالى والالم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة مع أن المفروض اشتراك الذوات في تلك الحقيقة فتعين استناده الى أمر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن أن يقال في بيان لزوم التركيب ذلك التعين المالم يجز أن يكون ذاته تعالى ولا لازم ذاته لما ذكرنا ولا عارضا لاهم منفصل للزوم الاحتياج تعين عروضة لاهم مختص

في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن ( وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه ) هذا ( المفهوم ) أعني ( الذي يسمى ذات الموضوع ) وقد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان ( وهذه ) المغالطة أعني إشتباه العارض بالمعروض ( منشأ لكثير من الشبه ) في مواضع عديدة ( فاذا انتهت له ) أي لهذا المنشأ ووقفت على حاله ( وكنت ذاق لب شيخان ) أي يتظان غيوره على حرمة التي هي بنات فكره ( انجلى عليك ) تلك الشبه ( وقد رت ) على ( أن تغالط ) غيرك ( وأمنت ) من ( أن تغالط ) أنت ( منها ) أي من تلك الشبه ( قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به وتتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود ) لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود أمرا واحدا مشتركا مجزوما به ( والنزاع ) إنما وقع ( فيه ) لافي مفهوم عارض لحقيقته ( ومنها قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية ) كما في الواجب مثلا ( وبالعكس ) أي نعقل الماهية دون الوجود كما في الثالث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا ( قلنا فيه ما تقدم ) من ان الزائد مفهومه لاحقيقته ( ومنها الوحدة عدمية والاتسلسل قلنا ) اللازم من دليلكم على تقدير صحته أن يكون ( مفهوم الوحدة ) عدميا لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى مالا نهاية لها ( ولا يلزم ) هذا التسلسل ( فيما صدق عليه فانه مختلف ) فبعضه وجودي وبعضه عديمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مررت اليه الاشارة في مباحث

وذلك الامر اما ذاتي أو مستند اليه لئلا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب فتدبر ( قوله أعني إشتباه العارض بالمعروض ) الانسب لما سبق أن يقول أعني إشتباه مفهوم الموضوع بما صدق عليه فكان الباعث على ما ذكره كون الشبه الموردة من إشتباه العارض بالمعروض ( قوله ذاق لب شيخان ) الشيخان بفتح الياء الغيور والحذر على حرمة استعارة اللقب الذي يدفع شين الشبه وعارا الأغاليط عن بنات فكره ( قوله قلنا فيه ما تقدم ) فان قلت حاصل الاستدلال أن يقول نعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون زائدا عليه وحينئذ لا يتجه الجواب قلت المعلوم في الصورة المفروضة هو الغفلة عن نعقل حقيقة الواجب بالكلية وعن تعقله من حيث أنه واجب لا عن تعقله بوجه ما ( قوله على تقدير صحته اشارة الى المنع بجواز أن تكون وحدة الوحدة نفسها أو بأنه لا يلزم من جواز وجود طبيعته وجود جميع افرادها فجاز أن



الوحدة ( ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ) ومن الصفات الاخر شيئا ( واحدا ) هو عين الذات ولا شبهة في استحالته ( فلنا يكون ماصدا ) أي ماصدق ( عليه ) العلم والقدرة مثلا ( واحدا وأما المفهوم فلا ) يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة ( وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى ) فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها ( تنبيه ) نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته ( تعالى ) وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضة للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك ( وفي هذه العبارة نوع قصور والاظهر أن يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها أو يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الموجودات بناء على اشتراك الموجود ويمتاز عنها بعدم عروضة لماهية بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها ( وهذا باطل ) بطلانه ظاهر أما على المعنى الأول فلانه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب أمرا مخالفا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته وأما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المصنف ( ولم يتحقق عندي هذا النفل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الـكون في الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث ) هل هو زائد عارض لماهيته أو ليس بزائد ( المقصد الثالث ) في ان وجوده نفس ماهيته ( كما هو مذهب الشيخ وأبي الحسين والحكماء ) أم زائد

تكون الوحدة وجودية ووحدة الوحدة عدمية كما مر مرارا ( قوله تنبيه نقل من الحكماء ) الاظهر أن يذكر هذا التنبيه في المقصد الثالث كما لا يخفى ( قوله وفي هذه العبارة نوع قصور ) لان الضمير في قوله ويمتاز عن غيره ان كان راجعا الى ذاته تعالى لم يصح أن يجعل عدم العروضة للغير سببا للامتنياز لان كثرة من الجواهر كذلك اللهم الا أن يجعل ضمير عروضة لوجوده أعني الوجود المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سببا امتياز الذات وهو على تقدير صحة خلاف الظاهر وان كان راجعا الى الوجود المشترك فهم منه على تقدير على صحة ان المقصود بيان امتياز الوجود المطلق عن الوجودات الخاصة وذلك الامتنياز ليس بقصود بالبيان ههنا بل المقصود ابيان امتياز ذاته تعالى عن سائر الذات أو بيان امتيازها عن سائر الوجودات الخاصة

( قوله مخالفا لجميع الممكنات ) قالوا لا يخفى أن نور الشمس اذا وقع على الأشياء لم يعرض له بسببه نقصان أصلا واذا كان في المحسوسات شيء كذلك فلم لا يجوز أن يكون ما هو عال عن ادراك العقول كذلك والحق انه

عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين ( وانه مساو لوجود الممكنات أم مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية ) فلا معنى للاعادة

### ﴿ المرصد الثاني في تنزيهه ﴾

وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة ﴿ المقصد الأول ﴾ انه تعالى ليس في جهة ( من الجهات ( ولا في مكان ) من الامكنة ( وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق ) اتفاقا ( ثم اختلفوا ) فيما بينهم ( فذهب ) أبو عبد الله ( محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها ) وهو أن يكون بحيث يشار اليه انه ههنا أو هنالك قال ( وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يثبط من تحته اطييط الرجل الجديد ) تحت الركب الثقيل ( و ) قالوا انه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع وزاد بعض المشبهة كضربهم وكهمس وأحمد الهجيمي ان المخلصين ( من المؤمنين ) يعاقبون في الدنيا والآخرة ومنهم من قال ( هو ) محاذ للعرش غير مماس له فقل ( بعده عنه ) بمسافة متناهية وقيل ( بمسافة ) غير متناهية ومنهم من قال ليس ( كونه في الجهة ) ككون الاجسام في الجهة ( والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به ) ( لنا ) في اثبات هذا

عذر بارد ( قوله ) وهي الصفات السلبية ( وتسمى بصفات الجلال كما أن الوجودية تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية اهتماما بشأنها فان التنزيه عن النقائص أهم من اثبات صفات وجودية زائدة على الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعضة الانبياء عليهم السلام كما أثرنا اليه في أوائل الكتاب ( قوله ليس في جهة ولا في مكان ) ان أريد بالجهة منتهى الاشارات الحسية أو الحركات المستقيمة تكون الجهات اطرافا وحدها لا مكانا لانها حينئذ تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وان أريد بها المكان الذي هي جهة ما تكون عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافته مما ثم الملازمة بين نفي المكان ونفي الجهة ان سلمت لم يعدح في الجمع بين النفيين لان المقام مقام التفصيل والتوضيح كما لا يخفى ( قوله الى أن كونه في الجهة الخ ) أى في جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا وكذا المراد من الجهة في قوله ومنهم من قال ليس كونه في الجهة الخ جهة الفوق ( قوله اطييط الرجل ) الأطييط صوت الرجل والابل من نقل احوالها وكذا صوت الجوف من الخوى ( قوله وقيل بمسافة غير متناهية ) هذا قول الهضمي ولا يخفى أنه ليس بمعقول أصلا لان المسافة حينئذ محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم تنهاها ( قوله راجعة الى اللفظ دون المعنى ) قيل فيه بحث لان اثبات الجهة لا كجهات الاجسام ليس كنفها كما أن اثبات الرؤية لا كروية الاجسام ليس كنفها وأجيب بأن الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محل النزاع وهو الانكشاف التام البصرى بلا جهة

المطلوب (وجوه \* الأول لو كان) الرب تعالى (في مكان) أوجبة (لزم قدم المكان) أو الجهة (وقد برهننا أن لا قدم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق) من المتخاصمين (الثاني المتمكن محتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدون (والمكان مستغن عن المتمكن) لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل (الثالث لو كان في مكان فاما) ان يكون (في بعض الاحياز أو في جميعها وكلاهما باطل اما الأول فلنساوي الاحياز في أنفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه (و) تساوى (نسبته) أي نسبة ذات الواجب (اليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخر منها (ترجيحا بلا مرجح) ان لم يكن هناك مخصص من خارج (أو يلزم الاحتياج) أي احتياج الواجب (في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه الى الغير) ان كان هناك مخصص خارجي (وأما الثاني)

ومقابله بخلاف الجهة فان المنفي منها هو الجهة المشار اليها بهنا وهناك وأما ما سواه فاسكوت عنه لا منفي (قوله لزم قدم المكان) ان أراد به الزام المشبهة القائلين بكونه تعالى متسكنا على العرش صح لزوم لكن لا يكون دليلا على مطلق انتفاء المكان وان أراد به البرهان على هذا المطلب العالي ورد عليه انه انما يتم اذا قلنا بأن المكان هو السطح أو البعد المجرد الموجود وأما اذا قلنا بأنه الخلاء المتوهم كما هو المذهب فلا لأن القديم موجود لا أوله ولا وجود للمكان حينئذ اللهم الآن يدعى ان الفراغ محاط بشئ البتة فيلزم قدم المحيط وفيه منع ظاهر وان أراد بالقدم الأزلية ورد عليه ان المبرهن عليه فيما سبق في القدم بالمعنى الأول عما سوى ذاته تعالى لا في الأزلية كيف واعداد الحوادث أزلية بلا مبرية (قوله فيلزم امكان الواجب) فان قلت انما يلزم امكان الواجب اذا لزم الاحتياج الى الغير في الوجود واللازم مما ذكره هو الاحتياج اليه فلا يلزم الامكان قلت لا استحالة وجود المتمكن بدون المكان كان الاحتياج اليه في المتمكن احتياجا اليه في الوجود كما لا ولا شك انه ينافي الوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق فتحلزم امكان الواجب قياسا على الاحتياج في كونه خالقا الى ما صدر عنه غلط (قوله وجوب المكان) فيه انه ايضا مني على وجود المكان فلا يستقيم على رأى المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم أيضا لان اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان الى كون المتمكن شاغلا فيه وهذا لا يستلزم استغناؤه عنه في وجوده فالصواب أن يستدل على هذا المطلب بأنه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكاً عن الأكوان ضرورة فيلزم حدوثه لان الأكوان موجودة عند المتكلمين أيضا كما سبق وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون الباري تعالى حينئذ محلاً للحوادث وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث (قوله فيكون اختصاصه ببعضها الخ) قيل لم لا يجوز أن يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى بعض الاحياز أو يكون المخصص هو الارادة وأجيب عن الأول بأنه لا مجال لاختلاف النسبة فيما يشابه المنسوب اليه وعن الثاني بأن استناد المتمكن الى الارادة يوجب حدوثه والمتمكن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق والخصم أيضا معترف به فان قلت لم لا يجوز أن يكون قبل هذا المكان في مكان آخر لا الى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال من مكان الى مكان لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادث قطعاً

وهو أن يكون في جميع الاحياز (فلانه يلزم تداخل المتحيزين) لان بعض الاحياز مشغول  
 بالأجسام (وانه) أي تداخل المتحيزين مطلقا (محال بالضرورة وأيضا فيلزم) على التقدير  
 الثاني (مخالطته لقادورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا) الرابع لو كان (متحيزا لكان  
 جوهرآ) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا وإذا كان جوهرآ (فأما ان لا ينقسم) أصلا  
 (أو ينقسم وكلاهما باطل أما الأول فلانه يكون) جزأ لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء تعالى الله  
 عن ذلك وأما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه (أي التركيب الخارجى  
 ) ينافي الوجوب الذاتى وأيضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما  
 يقال (في ابطال الثاني (لو كان) الواجب (جسما لقام بكل جزء) منه (علم وقسرة)  
 وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمعملين فيكون كل  
 واحد من أجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال) فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل  
 يلتزم ان الانسان الواحد علماء قادرين أحياء) كيلا يتقضى دليله بالانسان الواحد لجرىانه  
 فيه وهذا الاستدلال ضعيف جداً لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع  
 فلا يلزم ما ذكر من المحذور (وربما يقال) في نفي المكان عنه تعالى (لو كان متحيزا لكان  
 مساويا لسائر المتحيزات) في الماهية (فيلزم) حينئذ (اما قدم الاجسام أو حدوثه) لان  
 المتماثلات تتوافق في الاحكام (وهو) أي هذا الاستدلال (بناء على تمائل الاجسام بل

فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علوا كبيرا) (قول) أي تداخل المتحيزين مطلقا  
 اشار بقوله مطلقا الى رد ما ذكره الابهري من أن استحالة تداخل المتحيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وهما  
 ليس كذلك (قول) لكان جوهر الاستحالة كون الواجب تعالى عرضا (المراد بالجواهر ههنا والمتحيز القائم  
 بنفسه وبالعرض هو المتحيز القائم بغيره ومن البين انه لا واسطة بينهما بعد تحقق التحيز وانه يكفي في استلزام كون  
 شئ أحقر الاشياء كونه متحيزا قائما بنفسه غير قابل للقسمه أصلا غاية ما في الباب على تقدير أخذ المكان في مفهوم  
 الجزء الغير المتجزى أن يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة (قول) فلانه حينئذ يكون جزأ لا يتجزى  
 فان قلت يجوز أن يقبل الانقسام فرضا لاجرا فلا يلزم كونه جوهرافردا ولا أن يكون جسما قلت ان طابق  
 الفرض الواقع بأن يكون فيه شئ غير شئ في الواقع يلزم أن لا يكون جزأ لا يتجزى بل جسما مركبا من شئين  
 أو أكثر لا يتفاءل واسطة على الفرض وان لم يطابق فلا عبرة به فلاننا في كونه جزأ لا يتجزى وأحقر الاشياء كما  
 حققناه في موقف الاعراض (قول) بناء على تمائل الأجسام) فان قلت لا يلزم من المساواة في الحصول في الحيز  
 الاتعاء في الماهية حتى يثبت التماثل قلت مبنى تمائل الأجسام تركبها من الجواهر المتماثلة لا تساويها في الحصول  
 في الحيز نعم يتجه أنه لا يلزم من الاتحاد في الماهية الاتحاد في القدم والحدوث فانهما من اللوازم الخارجية كما

على تماثل المتحيزات بالذات ( وربما يقال لو كان متحيزاً لساوي الاجسام في التحيز ولا بد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب ) في ذاته ( وقد علمت ) في صدر الكتاب ( ماله ) وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب ( احتج الخصم ) على اثبات الجمة والمكان ( بوجوه ) خمسة ( الأول ضرورة العقل ) أي بديهته ( تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أو حال فيه ليكون مختصاً بجمه ومكان اما اصاله أو تبعا ( والجواب منع الضرورة ) العقلية وانما ذلك حكم الوهم ( بضرورته ) وانه غير مقبول ( فيما ليس بمحسوس ) وربما يستعان في تصويره ( أي تصور موجود لا حيز له أصلا ) بالانسان الكلي ( المشترك بين أفرادهِ ) ( وعلمنا به ) فانهما موجودان وايضا متحيزين قطعا أما الأول فلانه لو كان متحيزاً أو حالاً فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افراد امتيانية المقادير والاضاع فلا يكون مشتركا بينها وأما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علماً بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لا بد أن يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على أوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وإبعاد متفاوتة ولا شك في أنه من حيث هو كذلك يكون متحيزاً قلت هذا انما يلزم اذا لم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي مأخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصويره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه يختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تم مع ذلك الاختلاف الثاني ( الثاني كل موجودين فاما أن يتصلا أو يفصلا فهو ) أي

سيصرح به الشارح فيما سيأتي ( **قوله** بل على تماثل المتحيزات ) وجه الاضراب ان هذا هو المناسب لقوله لكان مساويا لساير المتحيزات وأما البناء على تماثل الاجسام فقط ففيه ان تماثلها سواء بناء على ما ذكرته لا يستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم الموافقة في الأحكام فلا يصح قوله فيلزم حينئذ ما قدم الاجسام أو حدوثها اللهم الآن يقال عدم كونه تعالى جزأ لا يتجزى ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزا لكان جسمه مساويا لساير الاجسام المتحيزة في التركيب من الجواهر المتماثلة فيلزم حينئذ أحد الأمرين المذكورين وأنت خير بأن اثبات استلزام التحيز للتركيب من الجواهر المتجانسة دونه خرب القناد ( **قوله** والجواب منع الضرورة العقلية ) كيف ولو كان ضروريا لا تمتنع اطباق الجمع العظيم وهم مساوي الحنابلة والكرامية على خلافه ( **قوله** لا يختص بمقدار معين ووضع معين الخ ) قد يناقش في ذلك لجواز أن يكون تحيزه على سبيل التبعية بتحيز الاشخاص وأن لا يكون له في ذاته مقدار ووضع معينان بل يكون موصوفاهما على سبيل المجاز وصفا للحال بما هو وصفة للحل والحق

الواجب تعالى ( ان كان متصلاً بالعالم فتعجز وان كان منفصلاً عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الأول ) أي من الاحكام الوهمية وقد عرفت أن احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشبه بالاوليات فتحسب انها منها ( الثالث انه اما داخل العالم أو خارج العالم أولاً داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول ) وعما تقتضيه بدهة العقل ( والا ولان فيهما المطلوب ) وهو انه متعجزة وفي جهة ( والجواب انه لا داخل ولا خارج ) وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول ( الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتعجز بالذات والقائم بغيره هو المتعجز تبعاً وهو ) أي الواجب تعالى ( قائم بنفسه فيكون متعجراً بذاته والجواب منع التفسيرين ) فان القائم بنفسه هو المستغنى عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متعجراً بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متعجراً تبعاً ( وقد يقال في تقريره ) أي تقرير الوجه الرابع ( أجمعنا على ) ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام ) هو ( التعجز تبعاً ) فيكون هو متعجراً أصالة ويجاب بأن اقيام هو الاختصاص الناعت كما مر ( الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة

انه اذا كان متعجراً ولو بالتبع لم يكن بدمن وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق افراداً مختلفة الاوضاع والمقادير على تسليم العقلاء القائلين بوجودهما بعدم تعجزهما يكفي لنا دغرضنا الا لا يمنع عقل أمر لا يثبت له العقل حيناً ضرورة فان هذا القدر يكفي في موضع بدهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يقدح في هذا الغرض كما لا يخفى ( **قوله** فاما أن يتصلاً أو ينفصلاً ) قيل لو زيد عليه قوله أولاً هذا ولا ذاك وهو خروج عن المعقول كما فعله في الثالث لكان أحسن والأمر فيه سهل ( **قوله** الثالث انه اما داخل العالم الخ ) الفرق بين الدليلين باعتبار كل من الشقين في أن الاتصال هو المماسية سواء كان من داخل أو خارج ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق أظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ذلك وأما الخروج فهو يتناول المماسية من خارج والانفصال ( **قوله** والا ولان فيهما المطلوب ) أما الاول فلان العالم في جهة فها هو فيه يكون في تلك الجهة وأما الثاني فلانه اذا كان خارجاً عنه يكون في إحدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول صاحب الكواشف لمت شعري ما المحذور في اختياره خارجاً ونمنع ما ذكر فيه وكأنه توهم أن الخروج مجرد سلب الدخول ولا شك أن المتبادر أخص من ذلك السلب وهو ما يكون في حيز مابين عن العالم وهذا المعنى الأخص هو مراد المستدل فلذلك لا تختار ( **قوله** والجواب منع التفسيرين ) ان كان المقصود بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بأن معنى القيام بالغير مطلقاً هو التعجز تبعاً لانه هذا الجواب لكن لا يفيد للخصم اثبات مطلوبهم وانما يحصل به الزام بعضهم ( **قوله** وقد يقال في تقريره الخ ) جعل الآمدى هذا وجهاً آخر ولما كان قريباً من الرابع جداً حكم المصنف بأنه تقرير آخر له وفي كلامه إيماء الى أنه كلام ابتدائي قبل ملاحظة الجواب السابق وان علم منه اندفاعه ولذا سكت عن جوابه فلا يتجه أنه لا وجه له بعدم منع تفسير القائم بغيره بما ذكر والمراد بالاجماع على أن الله تعالى

بالتجسم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفاً صفاً فان استكبروا فالذين عند ربك اليه يهتدون الكليم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام وأمّنهم من في السماء أن يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى فكان قوب قوسين أو أدنى وحديث النزول ( وهو انه تعالى ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فأغفر له ) ( وقوله عليه السلام للجارية الخرساء أين الله فأشارت الى السماء فقرر ) ولم ينكر وقال انها مؤمنة ( فالسؤال والتقرير ) المذكور ان يشمران بالجهة ) والمكان ( والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينية ) الدالة على اني المكان والجهة كيف ( ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر اما اجمالاً ويفوض تفصيله الى الله كما هو رأى من يقف على الله وعاليه أكثر السلف كما روي عن أحمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلاً كما هو رأى طائفة فتقول الاستواء الاستيلاء نحو ) قوله ( قد استوى عمر وعلى العراق ) من غير سيف ودم مہراق ( والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام ) كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك أي أمره واليه يهتدون الكليم الطيب أي برتبته فان الكليم عرض بمنع عليه الانتقال ومن في السماء أي حكمه أو سلطانه أو ملك ) من ملائكته ( موكل بالمذاب ) للمستحقين ( وعليه نقس ) سائر الآيات والأحاديث فالعروج اليه هو المروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعات فيه واتيانه في ظل آيات عذابه والدنو هو قرب لرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين

له صفات اجماع الجسم مع أهل السنة ولو أريد اجماع الكل وجب أن يعم الصفات للأحوال والاضافات ليصح دخول المعتزلة والحكماء فيه ( قوله من الآيات والأحاديث نحو قوله الخ ) الاستواء يشعر بالتحيز يقال استوى فلان على دابته أي استقر والمحيى الايتان والنزول الانتقال من مكان الى مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو فكونهم ما اليه تعالى يشعر بكونه في تلك الجهة أيضاً تعالى عن ذلك ومن في السماء يكون متحيزاً فيه والدنو يشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبنى على رجوع ضمير دنا الى الله تعالى والرجوع الى جبريل عليه السلام مذکور أيضاً في كتب التفسير وقد يستدل على التحيز لشيوع رفع الأيدي الى السماء عند الدعاء فانه طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو في السماء تعالى عن ذلك بل لان السماء قبله الدعاء كما أن الكعبة شرفها الله تعالى قبله الصلوات فكما أن الله عز وجل يخص بعض الأمكنة ببعض العبادات كذلك له تعالى تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه بالدعاء ( قوله اتيانه عذابه ) وانما خصه بالظلل من الغمام لان أكثر العقوبات يتقدمها الظل منه كما تنقل في القصص ( قوله والدنو هو قرب



تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشأن وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وأنواع الخضوع والعبادات والسؤال بأين استكشاف عما ظن انها معتقدة من الابنية في الالهية فلما أشارت الى السماء علم انها ليسب وثنية وحمل اشارتها على انها أرادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بإيمانها الى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرهما فارجم الى الكتب المبسوطة تظفر بها

### ﴿ المقصد الثاني ﴾

( في انه تعالى ليس بجسم ) وهو مذهب أهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا ( فالكرامية ) أي بعضهم ( قالوا هو جسم أي وجود وقوم ) آخرون منهم ( قالوا هو جسم أي قائم بنفسه فلا نزاع معهم ) على التفسيرين ( الافي التسمية ) أي اطلاق لفظ الجسم عليه ( ومأخذها التوقيف ولا توقيف ) ههنا ( والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيـل ) مركب ( من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان ) وغيره ( وقيل ) هو ( نور يتلأل كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم ) أي من المجسمة ( من ) يبالغ ( ويقول انه على صورة انسان فقيـل شاب أمر دجعد قطط ) أي شديد الجعودة ( وقيل )

الرسول عليه السلام الخ ) يعني أن دنوا الله تعالى من رسوله عليه السلام كناية عما ذكره فلا يظن أنه مبني على أن الضمير في دناراجع الى الرسول عليه السلام والأظهر أن يقال دنوه تعالى منه عليه السلام رفع مكانته ( قوله ) وخص بالليل الخ ) وخص بالسماء الدنيا بمبالغة بالتلفظ ( قوله ) فلما أشارت الى السماء علم أنها ليست وثنية وحمل اشارتها الخ ) ادعاء هذا العلم والحن ان كان باسنادهما الى الوحي المقارن لاشارتها الى السماء فلا كلام فيه وان كان باسنادهما الى نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة ففيه انها انما تدل على ذلك لو كان السؤال بين الاله وأما اذا كان بين الله تعالى كما هو المذكور في الاستدلال فالدلالة المذكورة محل بحث لان الله اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فمن أين يعلم من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانها تريده انه تعالى خالق السماء وليس على معتقد كفار العرب من كونه تعالى في السماء على ما ذكره القاضى وغيره في تفسير قوله تعالى أأمنتم من في السماء من جواز كون الآية على زعم العرب فانهم يزعمون أن الله تعالى في السماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا على أنه يلزم مما ذكره عدم مطابقة جواب الحرساء للسؤال بان الله والقصد الى خلاف ما يترقب السامع من الجارية الامة بعيد جدا ولا ريب المكاشفة فيه وفي أمثاله توجيه ذكر في مفتاح الغيب وغيره والله أعلم ( قوله ) وذهب بعض الجهال الخ ) اذا كان النزاع مع البعض في اللفظ لافي المعنى فالحكم بالجهل مطلقا ما على التغليب أو على اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن ومع الإيهام بما لا يجوز في حقه تعالى أصلا على أن اجراء الجسم مجرى الموجود القائم بنفسه من آثار الجبل لانه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر

هو شيخ أشعث الرأس واللعينة تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسماً لكان متحيزاً واللازم قد أبطناه) في المقصد الاول وأيضاً يلزم تركبه وحدوثه (لان كل جسم كذلك وأيضاً فان كان جسماً لأنصف بصفات الاجسام أما كلها فيجتمع الضدان أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن هنالك مرجح من خارج وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها (أو الاحتياج) أي احتياج ذاته في الانصاف بذلك البعض الى غيره (وأيضاً فيكون متناهما) على تقدير كونه جسماً (فيتخصص) لأمالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص (واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون بمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (ويلزم) حينئذ (الحاجة) الى الغير في الانصاف بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم) من ان كل موجود فهو إما متحيز أو حال في التحيز كما تشهد به البديهة والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول هو الجسم وأيضاً كل قائم بنفسه جسم وأيضاً الآيات والاحاديث دالة على كونه جسماً (والجواب الجواب

### ﴿ المقصد الثالث ﴾

انه تعالى ليس جوهر او لا عرضاً أما الجوهر) فنقول انه مسلوب عنه تعالى (فأما عند المنكسر فلانه المتحيز) بالذات (وقد أبطناه وأما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لافي موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته)

من الاصطلاحات ( **قوله** لو كان جسماً كما متحيزاً ) هذا الاستدلال على تقدير تمامه انما يتأتى اذا لم يستدل على نفي التحيز بما يتوقف على نفي جسميته كما في بعض الأدلة السابقة ( **قوله** فيلزم الترجيح بلا مرجح ) قيل لم لا يجوز استناد الترجيح الى الارادة والجواب أن الاستدلال مبني على تماثل الاجسام وقد ذكر في جواهر المقاصد أن هذا أصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام فلا يجوز حينئذ كون المخصص هو الارادة اذ ينقل الكلام حينئذ الى اختصاصه تعالى بتلك الارادة على أن بعض الصفات مما له مدخل في تعيينه المتقدم على انصافه تعالى بالارادة فلا تكون الارادة مرتبطة لا تصافه تعالى بها أو أضافاً للمستند الى الارادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلاً للمحوادث ( **قوله** يكون لمخصص خارج ) هذا أيضاً مبني على تماثل الاجسام فنقصه بأضاف الواجب تعالى بصفاته دون اضدادها وهم محض اذ ذات الواجب تعالى مخالفة لسائر الذوات فلا محذور في اقتضائه خصوصية صفات بخلاف ما اذا كان مماثل للاجسام ( **قوله** انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام في أول موقف الاعراض أيضاً وصرح الشارح هناك بأن قوله اذا وجدت يدل على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فيه بأن زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم لا يكفي ذلك في صدق هذا التعريف على

فلا يكون جوهرًا عندهم أيضا ( وأما العرض فلا احتياجه ) في وجوده ( إلى محله ) والواجب تعالى مستغن عن جميع ماعداه

### ﴿ المقصد الرابع ﴾

انه تعالى ليس في زمان ( أى ليس وجوده وجوداً زمانياً ومعنى كون الوجود زمانياً انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانياً انه لا يمكن حصوله الا في مكان ( هذا مما اتفق عليه أرباب المال ولا تعرف فيه للعقلاء خلافاً ) وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان ( أما عند الحكماء فلان الزمان ) عندهم ( مقدار حركة المحدد ) للجهات ( فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة ) وتوضيحه ان التعيين التسريحي زمانى بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفئى متعلق بالآن الذى هو طرف الزمان فما لا تغير فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً ثم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله وأما انه زمانى أو آتى أى واقع فى أحدهما فبكلاً ( وأما عندنا فلانه ) أى الزمان ( متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم فأى تفسير فسر ) الزمان ( به امتنع ثبوته لله تعالى \* تنبيه ) على ما يتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه آنفاً ( يعلم مما ذكرنا اننا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى ) كما هو رأينا ( أو الذاتى ) كما هو رأى الحكميم ( فتقدم الباري سبحانه عليه ) لكونه موجوداً آياه ( ليس تقدماً زمانياً ) والا لزم كونه تعالى

الواجب وبسطنا القول فيه بعض البسط فليرجع اليه ( قوله فلا يكون جوهرًا عندهم أيضا ) قيل اطلاق الجوهر على الباري سبحانه بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع بين الحكماء وعليه قول محمد بن كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر ( قوله كما يجر الى الجهة والمكان ) لفظ يجر يدل على أنهم لا يصرحون بالجهة والمكان وقد سبق تصريحهم بهما وكأن مراده ان هذا الجر محقق ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بهما أم لا ويجوز أن يكون أراد الجر للشاكلة ( قوله أو الذاتى ) لفظة أو بمعنى الواو والأفسد المعنى اذا التسوية انما هي بين الأمرين لا بين أحدهما وفى مثله توجيه آخر ذكرناه فى بحث الحمد من حواشينا على المطول ( قوله والا لزم كونه تعالى واقعا فى الزمان ) ظاهره مناقض لما يفهم من كلام الشارح فى مباحث الزمان من أن الثابت اذا نسب الى المتغير بالتقدم الزمانى لم يحتج المتقدم الى الزمان والظاهر التقدم الزمانى عند الفلاسفة تقدم لا يجمع فيه القبل البعد ويكفى فيه مقارنة المتقدم لزمان لا يقارنه المتأخر اللهم الا أن يقال ما ذكره الشارح ههنا متبعة للمصنف وليس بمختاره كيف وتقدم الباري عز اسمه على الحوادث لا بد أن يكون زمانياً عند الفلاسفة كما أن تقدم الأب على الابن كذلك عندهم أيضا اذ قد صرحوا بوجوب اجتماع المتقدم والمتأخر فى غير التقدم الزمانى وبذلك استدلووا على سرمدية الزمان وبهذا يعلم أن قوله بل هو تقدم ذاتى

واقفا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وقدم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها ( و ) يعلم أيضا ( ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين ) والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ( ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان ) والالم يتصف به البارئ تعالى ( وانه ) أي ما ذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا ( يبسط العذر في ورود ماورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلية ) الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسل لم يكن واقفا قبل الازل ( وههنا اسرار أخر لا ابرح بها ثقة بفطنتك ) منها اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم يرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل أردنا انه مقارن معها من غير أن يتعلق بها ( كمتعلق ) الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن أيضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان

### ﴿ المقصد الخامس ﴾

في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم ( أي في الموقف الثاني ) من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا ( و ) في ( انه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره ) وذلك ( لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب ) الذاتي ( وأيضا لو استغني عن المحل لذاته لم يحل فيه ) اذ لابد في الحلول من حاجة ويستحيل أن يمرض للفني بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير ( والاحتياج اليه ) أي الى المحل ( لذاته )

عندهم انما يستقيم بالنسبة الى القديم من أجزاء العالم ( قوله عن وجوده في زمانين ) أي عن وجوده الواقع فيهما بأن يكون أمر اندر يحيا منطبقا على الزمان كما هو المتبادر من لفظة في بالنظر الى الاستعمال الشائع بخلاف المقارنة ( قوله كان نسبة كلامه الازلي ) سيجي في بحث الكلام ما يفيد زيادة بصيرة ( قوله منها اذا قلنا ) قبل خلاصة هذا المرقدايج لها فيما سبق فالذي لم يبع به هو الثاني والثالث ( قوله لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية ) لم يرد بها التبعية في التعرّض حتى يرد أن الحلول هو الاختصاص الناعت بل أن الحال تابع للحل في الجملة وذلك ضروري ومناف للموجب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق واستدلالهم على انتفاء الوجوب الذاتي

فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ( ولزم ) حينئذ مع حاجة الواجب ( قدم المحل )  
 فيلزم محالان معا ( وأيضا ) اذا حل في شيء ( فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه  
 واحتياجه الى اجزائه ) وهو باطل ( والا ) أى ان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد ( كان )  
 الواجب ( احقر الاشياء ) لحلوله فيه ( وأيضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول ) في الجسم  
 ( والاجسام متساوية في القبول ) لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة ( وانما التخصيص )  
 ببعض الاجسام دون بعض ( للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقعة والنواة  
 وانه ضرورى البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بأن معنى حلوله في الغير كون  
 تحيزه تبعاً لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزاً في جهة وقد أبطلناه وقد عرفت ضعفه ) لان الحلول  
 مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز ( كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى ) فانها  
 قائمة بذاته ولا تحيز هناك ﴿ تنبيه ﴾ كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان  
 الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا ( بل الاجسام \* واعلم  
 ان المخالف في هذين الاصلين ) يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول ( طوائف ) ثلاث ( الاولى  
 النصارى ) ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما يبنى بالمقصود فقال

في الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرناه اذ تعدد العلل لا ينفى ( **قوله** لو استغنى عن المحل لذاته ) بحيث تكون  
 الذات علّة مستلزمة لذلك الاستغناء حينئذ لا يرد جواز التخلف تخلف الكرية عن العناصر والبرودة عن الماء  
 ( **قوله** فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ) قد سبق الاعتراض على انتفاء الواسطة بين الاستغناء  
 والاحتياج الذاتيين وجوابنا عنه في ثاني مقاصد مر صد العلة والمعلول فلينظر فيه وقد يقال في تصحيح أصل  
 الاستدلال مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستعين بالذات ضرورة ولا حاجة الى  
 توسط الاحتياج بالذات وهذا انما يتم لو لم يكن وجوب استغناء الواجب معللا بأن عدم استغنائه يستلزم  
 الاحتياج المستلزم للامكان فتأمل ( **قوله** فيلزم محالان معا ) لا يقدح في لزوم المحالين مع عدم لزوم قدم المحل  
 على تقدير حدوث الحال لان استلزام الامكان للحدوث مطلقا ممنوع ألا يرى الى الصفات الممكنة القديمة ولو سلم  
 فادعاء لزوم المحالين الزام للخصم القائل بالحلول وقدم الحال ولا شك في صحته ( **قوله** فان المحل ان قبل الانقسام  
 الخ ) أى ان قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم يقبله من هذه الحيثية سواء قبله من حيثية أخرى أم لا لزم  
 الاحقرية فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الاول بجواز أن يكون حلوله غير سرىاني نعم رد أن  
 ما ذكر لا يدل على عدم حلوله في الجرد الآن يبنى الكلام على عدم ثبوت الجردات بل على ثبوت عدمها لكن  
 في تمام دليله كلام ( **قوله** فلا يمكن الجزم بعدم حلوله ) ونحوه يز أن يكون لذاته تعالى خصوصية مريحة للبعض مع  
 تساوى الكل في القبول مما لا يلتفت اليه ( **قوله** بل الاجسام ) الاولى أن يقول بل الجواهر المتحيزة لان الانتقال  
 يتناول الجوهر الفرد والجسم وكأنه اكتفى بالاجسام لان انتقالها يستلزم انتقاله ضرورة أن انتقال الكل

(وضبط مذهبهم انهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه ( كل ذلك اما ببدنه ) أي بدن عيسى ( أو بنفسه ) فهذه ستة ) وأما أن لا يقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فأما أن يقولوا اعطاه الله قدرة على الخلق ( والايحاد ) أو لا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا ) واكراما ( كما سمي ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالسنة الاولى باطلة لما بينا ) من امتناع الاتحاد والحلول ( والسابع باطل لما سنبينه ان لا مؤثر ) في الوجود ( الا الله ) وهذا كلام اجمالي ( وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب ) كان في مزيمته أن يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعدم اتمام الكتاب رأي الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية أولى خوفا من الاملال \* الطائفة ( الثمانية النصرانية والاسعاجية من ) غلاة ( الشيعة ) قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر في طرف الشر كالشياطين ) فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه ( وفي طرف الخير كالملائكة ) فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلب والاعرابي ( فلا يمتنع ) حينئذ ( ان يظهره الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكلمهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه

يستلزم انتقال الجزء أولان انتقال الجسم ظاهر متفق عليه ( **قوله** وضبط مذهبهم ) ليس المراد ضبط مذهبهم في الحلول والاتحاد لان القول باحد الوجهين الاخيرين ليس قول بشئ منهم بل المراد ضبط مذهبهم مطلقا وبكفي في التقرير راشدا لله على القول بالحلول والاتحاد لكن بقي قسمان لم يذكر في الضبط وهو اتحاد حقيقته تعالى بدن عيسى عليه السلام واتحاد هابر وحده اللهم الا أن يكون عدم ذكرهما بالبعد هاجن الوهم جدا على أن دليل بطلان الاتحاديم الذات والصفة ثم الذين لم يقولوا بشئ من الاحتمالات الست طائفة منهم اذلا شبهة في قول بعضهم بالحلول والاتحاد فلا ينافي هذا الاحتمال الجزم لأن المخالف للأصليين ثلث منهم النصاري واعلم أن ههنا احتمالات أربعة أخرى وهو القول بتولد بدنه أو نفسه من ذاته تعالى أو صفته قال الامام الرازي في نهاية العقول القول بالتولد مرجعه الى اتحاد الذات أو الصفة بعيسى عليه السلام أو حلول الذات أو الصفة فيه اذ لا يعقل التولد الا بأن يكون من الاب شئ في الابن ومن ههنا مع ما سبق يعلم وجه ترك المصنف الاقسام الاربعة والله أعلم ( **قوله** كلها باطلة الا الاخير ) فهو ما عليه أهل الحق الا انه لم يرد في شرحنا اطلاق الاب على الله تعالى ولا الابن على المسيح عليه السلام ( **قوله** خوفا من الاملال ) وضعافي البنية فانه الى الموقف السادس في آخر الحياة بعد الخمسة السابقة بخمسة وعشرين سنة كذا نقل من الشارح ثم أن نسخ الكتاب وقت رؤيته الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية كانت منتشرة في الاقطار فلم يمكنه حذف الحوالة من جميعها ( **قوله** فانه كثيرا ما يتصور الشيطان الخ ) لا ينافي أن الكلام في ظهور الروحاني بالجسماني بطريق الحلول أو الاتحاد ولا شئ منهما فيما ذكره من الصورتين بل المحقق فيهما مجرد تمثيل فاعلم مرادهم التنظير لا التمثيل ( **قوله** وهو العترة الطاهرة عترة الرجل نسله

العلم التام والقُدرة النامة من الائمة) من تلك العترة (ولم يتجاشوا عن اطلاق الآلهة على أنفسهم) وهذه ضلالة بينة الطائفة (الثالثة بمض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ماذا كرهناه في قول النصارى) والكل باطل سوى انه تعالى خص أوليائه بخوارق عادات كرامة لهم (ورأيت) من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لا حلول ولا اتحاد (اذ كل ذلك يشمر بالنسبة ونحن لا نقول بها) بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار (وهذا المذراشد) فبحا وبطلانا (من) ذلك (الجزم) اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا يميز أدنى تمييز

### المقصد السادس

في انه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث ولا بد أولا (أى قبل الشروع في الاحتجاج) (من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات) من الجانبين (على شئ واحد فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم وأما مالا وجود له وتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له حادث وهو ثلاثة أقسام) الاول الاحوال ولم يجوز تجددوها (في ذاته تعالى) (الا أبو الحسين) من المعتزلة (فانه قال تجدد العالمية فيه تجدد المعلومات) هكذا ذكره الآمدي في أبكار الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجوز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية وأما أبو الحسين فانه أثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى (الثاني الاضافات) أى النسب (ويجوز تجددوها اتفاقا) من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه (الثالث السلب فما نسب الى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به امتنع تجدده) كما في قولنا انه ليس بحسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلب يمتنع تجددوها (والاجاز) فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن (اذا عرفت هذا) الذى ذكرناه (فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث) أى الامور الموجودة بعد عدمها (فمنه الجمهور) من العقلاء من أرباب الملل وغيرهم (وقال المجوس كل

ورمطه) وأرادوا بها عليا وأولاده رضى الله عنهم ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد مع على كرم الله وجهه بقوله تعالى ان الله هو العلى الكبير فانظروا الى جهلهم وحقاقتهم (قولهم والاجاز) أى ان لم يكن السلب منسوبا الى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به جاز تجدده في الجملة ولم يرد جواز تجدده في جميع صورته الا يرى ان ذلك



حادث ( هو من صفات الكمال ( قائم به ) أى يجوز أن يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا (و) قال ( الكرامية ) يجوز أن يقوم به الحادث لا مطلقا بل ( كل حادث يحتاج ) الباري تعالى ( إليه في الإيجاد ) أى في إيجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث ( فقيل هى الإرادة وقيل ) هو قوله ( كن ) خلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة وأما خلق باقى المخلوقات فمستند الى الإرادة أو القول على اختلاف المذهبين ( واتفقوا ) على ( أنه ) أى الحادث القائم بذاته ( يسمى حادثا وملا يقوم بذاته ) من الحوادث يسمى ( محدثا ) لا حادثا ( فرقا بينهما \* لنا ) في إثبات هذا المدعى ( وجوده ثلاثة \* لأول لوجاز قيام الحادث ) بذاته ( لجاز أزلا واللازم باطل أما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات واللازم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى ) فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتعة للقبول للحادث المقبول وبمد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بمد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم نعرض له ( وأيضا فتكون القابلية ) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا ( طارئة على الذات فتكون صفة

إيجاد العالم في زمان ما لا يستحيل عليه تعالى مع أن سلبه قديم لا يمكن أن يتجدد قدام ( قوله فقيل هو الإرادة ) وقيل هو كمن ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر ( قوله مستند الى القدرة القديمة ) لا يخفى أن القدرة القديمة أن كان شأنها التخصيص لم يحتاج الى الإثبات الإرادة بالنسبة الى سائر الحوادث أيضا وان لم يكن من شأنها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح إسناد هذين الحادثين اليها ( قوله لا حادثا فرقا بينهما ) ووجه التخصيص فى الاطلاقين أن الحادث القائم بذاته قد يكون متشاغلا غير القائم به فيناسب أن يسمى الاول حادثا بصيغة الفاعل والثانى محدثا بصيغة المفعول فيه لطاقة ( قوله الأول لوجاز الخ ) فان قلت هذا الدليل ينتقض بالتجدد فانه لجواز قيامه بذاته تعالى لجاز أزلا الخ مع أنهم جوزوا ذلك بطلان اللازم ههنا ممنوع اذا المحال هو جواز أزلية الحادث الموجود لا جواز أزلية غير الموجود ألا يرى أن اعدام الحوادث أزلية نعم لو كان مبنى استحالة أزلية الحادث منافاة وصف التجدد الذى يتضمنه الحدوث لها لاستحالة أزلية التجدد فيتم النقص فليتأمل ( قوله واللازم الانقلاب ) فان قلت المراد بالزوم ههنا امتناع الانفكاك كما سيصرح به ولا يلزم من انتقائه الانقلاب بالفعل كما يقتضيه سياق كلامه لجواز أن يكون القابلية جائزة الزوال دائمة الثبوت للذات قلت مبنى أصلهم على ان اتصاف الذات بالقابلية لا بد له من علة تقتضيه اقتضاء تاما واذالم يكن نفس الذات واللامجاز الانفكاك فهى الذات بارادته اذا لجوز أن تكون علة قابلية الذات غير علة على أن الغير حادث فيلزم حدوث القابلية البتة وبهذا يظهر توجيه قوله وأيضا فتكون القابلية الخ فليتأمل ( قوله فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها ) قوله عارضة فى موضع الصفة السكافة لقوله زائدة تنبها على أن المراد بالزيادة فى كلام المصنف العروض واستعمال الزيادة فى هذا المعنى شائع

زائدة) عليها عارضة لها وحينئذ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة ( ويلزم التسلسل ) في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال ( واذا كانت ) القابلية ( من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم ) القابلية ( بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي ) أى ازلية القابلية ( تقتضي ) جواز ( انصاف الذات به ) أى بالحادث ( ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الانصاف به ) أى بالمقبول ( وأما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحها ازلا تستلزم صحة الطرفين

منه قول الفقهاء الزيادة في المبيع المعيب تمنع الرد وحينئذ يظهر وجهه تفريع قوله فتكون صفة زائدة على تقدير عدم لزومها ويندفع توهم ركائه بناء على أن الزيادة ثابتة على تقدير اللزوم أيضا  
**( قوله ويلزم التسلسل في القابليات )** أو رد عليه أن التسلسل فيها لازم على تقدير لزومها للذات أيضا فلا يدل هذا الوجه على اللزوم وقد يجاب بأن المراد بالقابلية الاستعداد الذي لا يجمع الفعل والصفة اذا كانت لازمة للموصوف لا يتصور استعدادها للمعنى المذكور وأنت خير بأن هذا الجواب يدفعه قول المصنف في بيان بطلان اللازم وصحة القابلية ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا اذ لا شك أن القابلية اذا أخذت بمعنى الاستعداد المذكور كانت أزلية منافية لازلية القبول لا متناع اجتماعهم فكيف يستلزم صحته ازلا مع أن هذا الاستدلال من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهر فالجواب في الجواب أن يقال القابلية ههنا بمعنى جواز الانصاف كما صرح به والصفة اذا كانت لازمة للموصوف كان انصاف الموصوف بها واجبا لا ممكنا فلا يكون له قابلية أخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت عارضة لتمكن بقى أن يقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل على تقدير وجوب الانصاف محل بحث اذا القابلية بمعنى الامكان الخاص وان لم يتحقق حينئذ لکن بمعنى الامكان العام المقيد بحجاب الوجود محقق قطعا والالم يتحقق الانصاف ثم ان القابلية بالمعنى المذكور أمر اعتباري فاللازم تعاقب أمور اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة واستحالتها ممنوعة وأما قوله المحصورة بين حاصرين فتعديده تعرض عليه بأن الذات وان كان معروضا للسلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحقيق ذلك أن الانتهاء طول لا ينافي التسلسل عرضا فالقابليات التي هي شروط لعلل لو تسلسلت لم يلزم الا عدم الانتهاء عرضا والذات انما وقع في جانب الطول فليس طرفا لغير انتهائهما في جهة عدم تنهايه فلم يتدبر اللهم الآن يقال القابلية اعتبارية بنفس أمرية فيستحيل التسلسل فيها بيهان التطبيق على أن مجموع القابليات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء قائم بالذات فلها قابلية أخرى بالنسبة الى هذا المجموع فيلزم أن تكون تلك القابلية الأخرى داخلية في المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البحث في مثله مرار **( قوله وأما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة )** المراد بهذه القابلية القبول بالفعل الذي هو مآل قيام الحادث به تعالى لا القابلية التي أثبتنا أزلية بل القابلية الأزلية صحة هذه القابلية التي هي بمعنى القبول بالفعل كما يدل عليه التأمل في سياق الكلام والظاهر في العبارة أن يقال في بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن صحة الانصاف والانصاف نسبة تقتضى موصوفا وصفة وصحة ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا

أزلا فيه - لزم صحة وجود الحادث أزلا هذا خلف ( الثاني ) من تلك الوجوه ( صفاته تعالى صفات كل مخلوق عنها نقص ) والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا وإلا كان خاليا عنه قبل حدوثه ( الثالث ) منها ( انه تعالى لا يتأثر عن غيره ) ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به ( ويمكن الجواب عن ) الوجه ( الاول بأن اللازم ) مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ( ازلية الصفة ) أي أزلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة ( والمحال ) هو ( صحة الازلية ) أي صحة أزلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مر بتحقيقه ( فان أحدهما من الآخر ) وأيضا ما ذكرتموه منقوض ( اذ لو لم ) وصح ( لزم ) مثله ( في وجود العالم وإيجاده ) فانه تعالى موصوف في الازل بصحة إيجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح أن يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث لزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم ( لا يقال القابلية صفة ذاتية ) لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول ( دون الفاعلية ) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول ( لا نأقول الكلام في قابلية الفعل ) والتأثير فانها ازلية كما أشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة ( بالفعل ) ( و ) يمكن الجواب ( عن ) الوجه ( الثاني ) بأن يقال ( لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة ) غير متناهية ( لا يمكن بقاؤها ) واجتماعها ( وكل لاحق منها مشروط بالسابق ) على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء ( فلا ينتقل ) حينئذ ( عن السكالم الممكن له الا الى كمال آخر ) يعاقبه

( قوله الثاني من تلك الوجوه الخ ) قيل لم لا يجوز أن يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كمالا الا في بعض الاوقات فينتدلا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصا على أن هذا الوجه منقوض بالمتجدد فانه صفة كمال فالخلو عنه نقص فان قلت الذي يجوز تجدده في ذاته تعالى هو الاضافات العدمية التي ليست صفات كمال قلت ان كان قولك التي ليست صفات كمال ان جعل صفة مساوية للموصوف ورد أن بعض العدميات قد يكون صفة كمال كملية العالم مثلا وان جعل صفة مقيدة يتجه أن عدم مثله في الحوادث غير ظاهر اللهم الا أن يقال انصافه تعالى بالمتجدد ككونه رازقا للعمر ولما امتنع قبله أعني قبل وجود عمر ولم يكن الخلو عنه نقصا ومثل هذا الاحتمال في الصفة الحادثة انما يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين ( قوله الثالث منها انه تعالى الخ ) فان قلت هذا الوجه أيضا منقوض بالمتجدد قلت ممنوع فان التأثر عن غير الموجود اعتباري محض ( قوله وهذا ليس بلازم لان أزلية الامكان الخ ) قد سبق في الأمور العامة اعتراض الشارح على هذا الكلام وبيان الاستنزاع بلا عذر وفلذالم يتعرض له هنا ( قوله كما أشرنا اليه ) أي بقول موصوف في الازل

(ولا يلزم الخلو) عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة ( وأما الخلو عن كل واحد) منها (فأما لا امتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله) مما يتمتع بقاؤه انما للممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه ( وأما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم ) حينئذ ( فقد كالات غير متناهية فكان فقده ) أى فقد كل واحد منها ( لتحصيل كالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة ) لا وجد انه مع فقدان تلك الكمالات الا أن هذا التصور ينافيه برهان التطبيق على رأي المتكلم كما سيشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن) الوجه ( الثالث ) وهو ( انك ان أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو أول المسئلة ) اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب ( وان أردت ان هذه الصفة ) الحادثة ( تحصيل في ذاته من فاعل غيره فمنوع ) أن ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به ( لجواز أن يكون ) حصوله في ذاته ( مقتضى لذاته أما على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتب ) والتلاحق ( وأما على سبيل الاختيار فكما أوجد سائر المحداثات ) في أوقات مخصوصة ( يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحادث

بصحة إيجاد العالم ( **قوله** ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك الخ ) يعنى أن نوع الكمال قديم محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وان لم يوجد الا في ضمن فرد كان معه شارح المقاصد وههنا بحث ذكره الاستاذ المحقق الطوسى في الزجر وأدعى فيه المتانة جدا وهو أن القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لان القديم يجب أن يكون سابقا على كل حادث اذا المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد أن يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه أن لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائماً مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنه في حال من الاحوال فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذا المناقاة بين المقارنة مع بعض الافراد والسبق على فرد بديمية انتهى كلامه والحق أن التناقض انما يلزم اذا استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموع الذى هو عين مجموع الافراد الموجودة أو لم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث في زمان اذ لو لم يستلزم وكفى السبق في أزمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على المنصف ( **قوله** كما يشير اليه المصنف ) أى في بحث القدرة حيث قال بيان امتناع ذلك يسهل عليك بعد احاطتك بما تقدم ( **قوله** ويمكن الجواب عن الوجه الثالث ) قيل هذا الوجه للحكماء فلعلهم أرادوا بقولهم لا يتأثر ذاته تعالى عن غيره انه ليس له جهة التأثير والقبول لانه واحد حقيقى فليس له الازمة التأثير والفاعلية غايته أن يدل هذا على نفي الصفات مطلقاً وأرادوا بالغير فاعل تلك الصفة لانفسها بناء على أنه تعالى لما لم يكن فاعلاً لم يقبله لم يكن بدمن الفاعل المغاير وأنت خبير بأن

فهو حادث وهذا الاستدلال ( يتني على أربع مقدمات الأولى ان لكل صفة حادثة ضد الثانية ضد الحادث حادث والثالثة الذات لا تخلو عن الشيء وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث والثلاث الأولى ) من هذه المقدمات ( مشكلة ) اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها ( والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني ) واندفع عنه حديث تلاحق الصفات ( احتج الخصم بوجوه ) ثلاثة ( الأولى الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا تصور ) هذه الامور لا بوجود المخاطب والمسموع والبصر وهي حادثة ) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى ( قلنا الحادث تعلقه ) أي تعلق ما ذكر من الصفات ( وانه ) أي ذلك التعلق ( اضافة ) من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذا الكلام عندنا معني نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكرامة ( الثاني المصحح للقيام به أما كونه صفة فيعم ) هذا المصحح الحادث ( أو ) كونه صفة ( مع وصف القدم وكونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح

فيما ذكره في حيز المنع ايماء الى بطلان ذلك المبني فلا غبار على الجواب حينئذ أيضا ( قوله اذ لا دليل على صحتها ) اذ لا قائل أن يقول ان أردتم بالضم معنى وجودها يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نسلم أن لكل صفة حادثة ضدا وان أردتم به ما هو أعم من ذلك فلا نسلم أن ضد الحادث حادث كيف ولوصح ذلك لزم أن يكون عدم العالم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا عليه وهو محال وأيضا لا نسلم أن ما قبل حادثا لا يخلو عنه وعن ضده اذا الجسم يقبل الالوان ويخلو عن الجميع كافي الشفاء ( قوله والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني ) لكنها ليست بتمام لان الحوادث المذكورة لو كانت غير متناهية يجب قدم ما لا يخلو عنها الثلاث لزم بقاء الصفة بلا موصوف نعم اذا كانت متناهية يلزم حدوث محلها الغير الخالي عن واحد منها ( قوله احتج الخصم بوجوه ثلاثة الأولى الخ ) قد سبق أن الخصم هو الكرامة والمجوس والدليل لا يصلح للكرامة على ما نقل المصنف منهم من أنهم لا يجوزون الاحداث ارادته تعالى أو قوله تعالى كن فاما أن يجعل لهم دليلا الزاميا أو تحمل الأدلة على التوزيع فتأمل ( قوله وانه اضافة ) فان قلت أي احتياج الى بيان اضافة التعلق مع أن محله نفس الصفة لا ذات الباري تعالى سبحانه فعلى تقدير وجوده لا يلزم كونه تعالى محل الحوادث قلت الدليل الأول يدل على أن القديم مطلقا لا يكون محلا للحادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر ( قوله الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة الخ ) سياق كلامهم يدل على أنهم يجعلون المصحح للقيام بنفس كونه صفة فيرد عليهم انه يقتضي صحة اضافة تعالى بكل صفة حادثة وقد سبق أنهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة التي لا يحتاج اليها في اليجاد ( قوله وانه سلب لا يصلح جزا للمؤثر ) فيه بحث اما أولا فلان لا نسلم ان ما ذكره حقيقة القدم بل هو عارض لها ولهذا عده البعض من الصفات الحقيقية وأما ثانيا فلان صحة القيام أمر عديم فيجوز أن تكون علتها عدمية كما سيأتي مثله في بحث الرؤية وأما القول على تسليم وجودية المعالول بكون القدم شرطا للتأثير لا جزأ من المؤثر أو كون الحدوث

جزأ للمؤثر) في الصحة فتعين الأول فيصح قيام الصفة الحادثة به ( قلنا المصحح ) للقيام به  
 ( هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها ) فلا يلزم اشتراك الصحة  
 ( الثالث انه تعالى صار مخالفا للعالم بعدم مالم يكن و ) صار ( عالما بأنه وجد بعدم ان كان  
 عالما بأنه سيوجد ) فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم ( قلنا التنير في الاضافات )  
 فان العلم صفة حقيقة لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات  
 الاضافية أو من الحقيقية والمتغير تعلقها بالخلق لانفسها ( وقالت الكرامة أ كثر العقلاء  
 يوافقونا فيه ) أي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ( وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا  
 بارادة وكرامة حادثين لافي محل لكن المريدية والكارهية حادثان في ذاته و ) كذا السامعية  
 والمبصرية تحدث بمحدث المسموع والمبصر وأبو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية  
 يثبتون النسخ وهو امارفيع الحكم ) القائم بذاته ( أو انتهاؤه وهما عدم بعدم الوجود ) فيكونان  
 حادثين ( والفلاسفة أثبتوا الاضافات ) أي قالوا بوجودها في الخارج ( مع عروض المعية  
 والقبلية ) المتجددين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا أيضا الى قيام الحوادث به والجواب ان  
 التنير في الاضافات ) وهو جائز ( كما تقدم في تحرير محل النزاع فراد الاشعرية ان تعلق  
 الحكم به ينهي أو يرتفع وكذا مراد أبي الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية  
 والكارهية يتجدد أو نقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما نبهت عليه ( والحكماء

ما نعاقل يلتفت اليه المصنف لانه ينيى القيام بالفعل لا مكانه الذي هو مدعى الخصم كما توهم اذا مفروض هو  
 الشرطية أو المانعية للتأثير في الصحة لافي نفس القيام بل لان أجزاء العلة التامة للوجود كلها وجودية على زعم  
 المصنف كما سبق في بحث العلة والمعول ( قوله أو من الحقيقة ) بناء على القول بالتكوين ( قوله لكن المريدية  
 والكارهية الخ ) فان قلت هذا يناقض ما ذكره المصنف سابقا أخذنا من ا بكار الأفكار وان وافق مانقله الشارح  
 من نهاية العقول قلت هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور ( قوله فيكونان حادثين )  
 هذا مدفوع بأن الكلام في الوجود بعد العدم لافي العكس على أن الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى فالاولى  
 أن يقول الشارح بعدم قول المصنف وهما عدم بعد الوجود ومثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم القائم  
 بذاته تعالى وهذا التقرير هو الأنسب بالجواب ( قوله المتجددين لذاته تعالى ) في تجدد القبلية بحث الآن يحمل  
 ذكرها على التغليب والجواب أن الكلام مبني على وجود القبلية وان ثابت قدمه امتنع عدمه ولما ثبت عدمها  
 بتحقيق المعية تحقق انه ليس بقديم كما مر هذا في مباحث المقولات النسبية فليتامل ( قوله وكذا مراد أبي الحسين  
 والجبائية الخ ) القول بتجدد العالمية على معنى تجدد تعقلها وكذا في غيرها لا يحتص بأبي الحسين ثم ان الجبائية لما

لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم (الالزام) بالمعية والقبلية ونظائرهما فانها اضافات لا وجود لها ﴿ تنبيه ﴾ على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم (الصفات) على ثلاثة أقسام (حقيقية محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقة (ذات اضافة كالعلم والقدرة و اضافية محضة كالمعية والقبلية) وفي عددها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة الى ذاته تعالى (التعريف في) القسم (الاول مطلقا ويجوز في) القسم (الثالث مطلقا و) أما القسم (الثاني) فانه (لا يجوز التعريف به) نفسه (ويجوز في تعلقه

### ﴿ المقصد السابع ﴾

اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ من الاعراض المحسوسة (بالحس الظاهر أو الباطن) كالطعم واللون والرائحة والالام) مطلقا (وكذا اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرهما فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي (وأما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فن أدرك كمالا في ذاته التذبه وذلك ضروري) يشهد به الوجدان (ثم ان كماله تعالى أجل الكمالات وادراكه أقوى الادراكات فوجب أن تكون لذاته أقوى اللذات) ولذلك قالوا أجل مبتهيج هو المبدأ الاول بذاته تعالى (والجواب لانسلم ان اللذة نفس

قالوا بتعليل المريد ببارادة حادثة لا في محل ثلاثين حدوث المريد عندهم فالحق هو الجواب الثاني (قوله لا يثبتون كل اضافة) اذا لاضافات التي يحتج بها العقل عند ملاحظة أمرين لا وجود لهما عندهم والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليه الالزام بهما كذا في الكواشف وفيه ما فيه لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها أمور اعتبارية لا تنظر لها في ذاته تعالى عندهم كما صرح به في أواخر الخط السابع من المحاكمات فاذا جوز وتغير الاعتباريات فلم لا يجوز وتغيرها لانا نقول بتغير تلك الصفات سلبا عن الله تعالى في بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال

(قوله ويجوز في القسم الثالث) مطلقا أراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها لانه يجوز التغير في جميع أفرادها كيف وقد أدرج الصفات السلبية في عدادها ولا يجوز التجدد في بعضها كما مر واعترض عليه بأن الأدلة المذكورة لو ثبتت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا أي من أي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الأدلة خطأ وقد أثرنا الى اندفاعه حيث بينا عدم انتقاض الدلائل المذكورة بالتجددات (قوله فانها كلها تابعة للمزاج) هذا مذهب الفلاسفة وأما المتكلمون فقد جوزوا واحصول هذه كلها في الجوهر الفرد الغير المنضم الى غيره كما صرح به في أوائل حواشي التجربة بدال دليل لا يفيد عدم الانصاف بشئ منها عند جميع العقلاء كما هو المدعى (قوله قالوا اللذة ادراك الملائم) قيل الحق انه مسامحة منهم والا فاللذة هو الابتهاج



الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يمكن ( لوجود المسبب ) دون وجود القابل وان سلم ) قبول ذاته لها ( فلم قلت ان ادرا كنا مماثلي لادراكه في الحقيقة ) حتى يكون هو أيضا سببا للذة كأدرا كنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة

### ﴿ المرصد الثالث في توحيده تعالى ﴾

أفرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه ( وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود إلهين أما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته ) وذلك ( لوجهين الاول لو وجدوا جبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمييزا بتعين لامتناع الاثنية ) مع التشارك في تمام الماهية ( بدون الامتياز بالتعين ) الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين ( فيلزم تركبهما ) أي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز ( وانه محال ) اذ يلزم أن لا يكون شي منها واجبا والمقدر خلافه ( وهو ) أي هذا

المرتب على ذلك الادراك لان نفسه كما يشهده الوجدان ( قوله ولو قدم هذا السؤال الخ ) وجه الاول ينافى منع قابليته ينبغي أن يكون بعد تسام الشركة في العلة لا بالعكس واعلم أن كلام الشارح يشعر بأن السؤال ثلاثة وتلخيص الكلام يقتضى أن يكون اثنين لان قوله واذا كان سببا الخ من تقه منع كون اللذة نفس الادراك نعم ههنا سؤال ثالث وهو انه لو كان متلذا باذدراك الملائم وجب أن يكون متلما باذدراك المنافر كاثبات التثليث مثلا لكنه باطل بالاتفاق فليتم امل ( قوله في توحيده تعالى ) التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جملتها اعتقاد الوحدة اية أى عدم مشاركة الغير له في الألوهية وهذا هو المقصود ههنا والمشاركة فيها تستلزم الاشتراك في الوجوب الذى هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فاكتفى الفلاسفة بنفى اللازم فان قلت نفي المثل مستلزم للتوحيد فلا حاجة الى ذكره قلت نفي الشريك المماثل في النوع لا يستلزم نفي الشريك في الألوهية ووجوب الوجود ظاهرا لجواز كون كل منهما مقتضى الهوية ولو سلم فذكر ما فهم بالالتزام في باب التنزيه جائز للاهتمام ( قوله وذلك لوجهين ) وكل من الوجهين مبنى على كون الوجوب طبيعة نوعية وهو ممنوع لجواز أن يكون مفهوم الوجوب كلياً عارضا لما تحتة من افراد الوجوب المختلفة الحقائق ولا شك ان الذى يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه وحيداً يميز الواجب بالذات فلا يلزم التركيب ويقتضى الوجوب الخاص الذى هو نفس ماهية الواجب تعيناً فلا يمتنع تعدد الواجب وبما ذكرنا ظهر انه لا تعويل على دليل الفلاسفة ولا صحة لقول المصنف فان صح ذلك تم الدست ( قوله فيلزم تركبهما ) فان قلت يجوز كون التعين عارضا كما ذكرته فى ثانى مقاصد المرصد الاول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد أشرنا هناك الى الجواب على أن ما ذكرنا هناك كان مبنياً على أصل المتكلمين كما نبهناك عليه وأما الفلاسفة فلعلهم يقولون كون التعين عارضا للماهية لا يدفع لزوم تركب الهوية وأما كونه عارضا للهوية فغير معقول لان الهوية شخص جزئى يمتنع نفس تصور

الوجه ( مبني على أن الوجوب وجودي ) اذ حينئذ يكون نفس الماهية ( فان صح لهم ذلك  
تم الدست ) وهو فارسي مررب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة أى تم  
استدلالهم على هذا المطالب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه ( ولم يمكن منع كون  
الوجوب على تقدير نبوته نفس الماهية و ) لا منع ( كون التعين أمراً نبوتياً ) كي لا يلزم  
التركيب حينئذ وانما لم يمكن منهما ( اذ قد فرغنا عنهما ) أى عن هاتين المقدمتين واثباتهما  
فيما تقدم ( الثاني ) من الوجهين ( الوجوب ) الذي هو نفس ماهية الواجب ( هو المقتضي  
للتعين ) الذي ينضم اليه فيمتنع التعدد حينئذ في الواجب ( أما الاول ) وهو ان الوجوب  
هو المقتضي للتعين ( فاذ لولا ما ان يستلزم ) ويقضي ( التعين الوجوب فيلزم تأخره ) أى  
تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته ( ويلزم الدور ) لان الوجوب  
الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدماً على ما عداه علة له ( أولاً يستلزم )  
ولا يقتضي ثبوت منهما الآخر ( فيجوز ) حينئذ ( الانفكاك بينهما ) لاستحالة ان يكون

مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية ثبوتها بالعينية أو الجزئية لم يكن نفس  
مفهومه من حيث هو متصور مانعاً من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصاً جزئياً ( قوله مبني على أن الوجوب  
وجودي ) مع انه ليس كذلك لأنه اما اقتضاء الذات للوجود أو الاستعناء عن الغير وكل منهما اعتبارية لا تحقق له في  
الخارج فكيف يكون عين ما استحالة عدم تحققه فيه على أن الوجوب يحتمل على ذاته تعالى بالاشتقاق جـ لا  
صححاً مفيداً فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان ممثلاً أن يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار إليه فيهما  
واحد على أنه يعقل وجوب الوجود ولا تعقل خصوصية ذات الواجب وغير المعقول واعلم أن الشارح  
أشار في مباحث الوجوب الى أن برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب ولو كان عدمياً زائداً على الماهية فبناء  
الدلائل عنهما على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية يناقضه وقد أثرنا هناك الى جوابه فليست نظريته ( قوله  
ويلزم الدور لأن الوجوب الخ ) اعترض عليه بان اقتضاء التعين الوجوب على تقدير عدم اقتضاء الوجوب التعين  
لا يستلزم الدور وانما يلزم ذلك لو لم يفرض أولاً ذلك العدم واجيب بأن ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور في نفس  
الأمر اذ كونه غير مطابق للواقع لأن الواجب علة لجميع ما عداه في نفس الأمر واليه أشار بقوله لان الوجوب  
الذاتي الخ فان قلت هذه المقدمة اعني أن الوجوب الذاتي علة لما عداه متقدم عليه بغنى عن التفصيل المذكور  
اذ يكفي أن يقال حينئذ أما الاول فلان الوجوب الذاتي علة لما عداه قلت بعد تسليم كفاية مجرد العلية في  
المقصود مثله من باب تعيين الطريق وليس بقادح في صحة الدليل عند المصنف كما مر مراراً نعم يمكن أن  
يناقش فيه بأن المقدمة المذكورة مبنية على مسألة التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسئلة عليها وقد يجاب  
عن أصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المقتضي للتعين يفيد انحصار الاقتضاء في الوجوب على ما علم من  
قاعدة العربية فقوله واذ لولا في ذلك الانحصار لا اصل الاقتضاء فيحصل اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه  
ولزوم الدور مبني على الاحتمال الاول وجواز الانفكاك مبني على الثاني وأما الاحتمال الآخر وهو اقتضاء التعين

هناك أمر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لأجله ( فيجوز الوجوب بلا تعين وأنه محال )  
 اذ يستحيل أن يوجد شيء بلا تعين ( و ) يجوز ( التعين بلا وجوب فلا يكون ) ذلك التعين  
 الموجود ( واجبا لذاته ) لامتناع الواجب بدون الوجوب ( وهذا أيضا بناء على كون الوجوب  
 ثبوتيا ) ليتحقق كونه نفس الماهية ( وأما الثاني ) وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضى  
 للتعين امتنع التعدد ( فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعيناها ينحصر نوعها في شخص ) واحد  
 ولذلك لم يتعرض له ( وأما المتكاملون فقالوا يمتنع وجود إلهين مستجمعين اشراط الالهية  
 لوجهين \* الاول لو وجد الهان قادران ) على الكمال ( لكان نسبة المقدورات اليهما سواء  
 اذا المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان ) لان الوجوب والامتناع يحيلان للمقدورية  
 ( فتستوى النسبة ) بين كل مقدور وبينهما ( فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المدين اما بهما وأنه  
 باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح ) فلو  
 تعددت الالهة لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين

الوجوب بدون العكس فلم يلتفت اليه لما عرفت من انه غير مطابق للواقع والاوجه أن يقال المفروض أولا  
 هو عدم استتزام الوجوب التعين وهو أعم من عدم العلية لان العلية تتناول التامة المستلزمة والناقصة الغير  
 المستلزمة ونقيض الاعم أخص مطلقا من نقيض الاخص فلا يلزم من فرض عدم الاستتزام فرض عدم  
 العلية لان فرض الاعم لا يستتزم فرض الاخص ويكفي في لزوم الدور العلية في الجملة بأي وجه كان ( **قوله**  
 ويجوز التعين بلا وجوب ) أي يجوز تحقق التعين في شيء بلا وجوب قائم بذلك الشيء اذا المفروض عدم اللزوم  
 بين الوجوب والتعين المجتمعين فيه وليس المراد جواز التعين بلا وجوب قائم به فلا غبار في تقريره قوله فلا يكون  
 ذلك التعين واجبا كما توهم بناء على أن الواجب من له الوجوب لا يقارن ماله الوجوب وأن المدعى وجوب  
 الكل لا التعين فعدم وجوبه غير محذور ولا احتياج الى بناء التقرير على امتناع الماهية الحقيقية بدون الاحتياج  
 بين الأجزاء كما مر على أن في جواز افتراق الأجزاء جواز عدم الكل كما لا يخفى ( **قوله** وللمقدورية الامكان )  
 ظاهره انه معطوف على معمولي عامين مختلفين والمجور ومقدم والتقدير والمقتضى للمقدورية الامكان فيعترض  
 عليه بمنع اقتضاء الامكان للمقدورية بل انما هو دالة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب أو قادر والجواب أن اقحام  
 القدرة في البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والاختصاصية القدرة مما لا يتوقف عليه الاستدلال اذ يكفي أن  
 يقال لو وجد إلهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لأن المقتضى للعلية ذاتهما وللعولية الامكان ولك أن تقدر  
 المبتدأ أي والمصحح للمقدورية كما يشير اليه قوله لان الوجوب والامتناع يحيلان للمقدورية ( **قوله** اما بهما )  
 أي بكل منهما لا بتجموعهما اذ المحذور على هذا عدم استقلال واحد منهما الا وقوع مقدور بين قادرين وكان  
 عدم تعرضه لهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفا للمفروض بقوله قادران على الكمال ( **قوله**  
 لاستلزامه أحد المحالين ) رد عليه الاستاذ المحقق بأن وجود شيء من الممكنات على تقدير تعدد الاله لا يستلزم شيئا  
 من المحالين لجواز أن يوجد بأحدهما التعلق ارادته واختياره دون ارادة الآخر والصواب في تقرير هذا الدليل

واما الترجيح بلا مرجح (الثاني) من الوجهين (اذا أراد أحدهما شيئا فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده أو يمتنع وكلاهما محال أما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما) لعدم حصول مرادها وأيضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قدرته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادها معا هذا خاف (وايضاً فاذا فرض) ماذا كرهناه (في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزيم المحال) وهو ارتفاعهما معا (وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادراً) كاملاً فلا يكون إلهاً (وأما الثاني) وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده (فلان ذلك الشيء) الذي امتنع تعاق ارادة الآخر به هو (لذاته يمكن تعاق قدرة كل من الالهين و ارادته به فالذي امتنع تعاق قدرته) و ارادته (به فالمانع عنه هو

أن يقال لو وجد إلهاً لجاز أن يتعاق ارادتهما جميعاً بقدره معين وحينئذ ان لم يوجد لزيم عجزها وان وجد لزيم أحد المحالين وقد يجاب بأن المراد بالقدرة في قوله قادران على السكال القدرة المستعملة بجميع شرائط التأثير ومن جعلها تتعلق الارادة فعنى كلام الشارح لو تعدد الاله القادر المستجمع بشرائط التأثير لم يوجد شيء من الممكنات لاستزاه أحد المحالين والتالى باطل بشهادة الحس بوجوده ولزوم العجز وفيه نظر اذا لا يكون حينئذ دليل على انتفاء تعدد الاله مطلقاً ومن الدين أن المدعى ذلك سواء تعاق ارادتهما بالفعل بالعباد شيء من الاشياء أو تعاق ارادة أحدهما دون الآخر (قوله) لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال (أى نظراً الى ذاته وأما لومه نظراً الى الامتناع الغير فلا يقدح في الاستدلال لعمين أن المحال فيما نحن فيه انما يلزم من تعدد الاله فيمتنع وهو المطلوب) (قوله) فيلزم عجزها (فان قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم أن لا يتم هذا الدليل عندهم مع أنه للتكاملين قاطبة قلت المشية عندهم نوعان مشية قسرية ومشية تفويضية الى اختيارهم فالعجز واقع في الاول اذا لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك ولك أن تقول هم انما يجوزون التخلف في الفعل الاختياري لغيره لا في فعل نفسه والبحث فيه وأما قوله كحركة جسم وسكونه فلا يقتضى فرضهما الاختياريين لذلك الجسم وهو ظاهر (قوله) وأيضا يلزم اجتماعهما لان المانع الخ) فيه بحث لاحتمال أن يكون نفس تعاق ارادة أحدهما بالاضد مانعاً من وقوع الضد الآخر لا بسبب استزاه حصول المراد حتى يرجع الى ما ذكره الشارح من أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر بل بسبب لزوم الترجيح بلا مرجح لانه لما يتعلق ارادة كل منهما و امتنع وقوع مرادها معا كان في وقوع مراد أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح فليتمأمل (قوله) فالذي لا يقع مراده لا يكون قادراً كاملاً (اذا المفروض امكان تعاق ارادته و وقوع ذلك الممكن فحديث جواز التفويض وهم وأما منع لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على أن تعلق الارادة الأخرى بالطرف الآخر أخرجه عن حدة الامكان فلا يكون عدم وقوعه منافياً لتحقيق القدرة الكاملة فهو أيضاً مدفوع بأن وقوعه لما كان ممكناً في نفس الأمر وسد الغير طريق القدرة عليه لزيم عجزه بتعجز الغير اياه وهذا ظاهر جداً (قوله) فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر) فيكون

تعلق قدرة الآخر (وارادته (فيكون هذا عاجزاً) فلا يكون لها (هذا خلف) لانه خلاف  
 المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوجدانية بالدلائل العقلية لعدم تواف صحتها على التوحيد  
 (واعلم انه لا يخالف في هذه المسئلة الا الثنوية) دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين  
 واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها  
 على انها تماثيل الانبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب وأشنعوا بتعظيمها على وجه  
 العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة وأما الثنوية فانهم ( قالوا نجد في العالم خيراً كثيراً  
 وشرّاً كثيراً وان الواحد لا يكون خيراً شريراً بالضرورة فكل ( منهما ( فاعل ) على حدة  
 فالماثوية والديسانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده  
 ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجاً اليه وكأنهم أرادوا معنى آخر

هذا عاجزاً فان قلت جاز أن يكون المانع عن ذلك عدم المصاحبة في الضد الآخر قلت كون الارادة تابعة للمصاحبة ممنوع  
 وأما ما يقال بعد تساويه من انافرض الكلام في ضدين استوت وجوه المصاحبة فيهما ولا شك في امكان ضدين  
 كذلك غاية انه لم يثبت وجودهما ولا ضير فان الفرض يكفي في مناقش فيه بأنه يتحمل أن يكون عدم التغافل  
 عند استواء المصالح فيهما من جملة المصالح وان امكن أن يدفع عن أصل الدليل بفرض الارادتين معاً فليتأمل فان  
 (قلت) لانسلم لزوم العجز فان تعلق قدرة أحدهما جعل تعلق قدرة الآخر متمتعاً ولا عجز في مثله قلت قد عرفت مما  
 سبق الآن اندفاعه وهذا أيضاً يدفع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مراد هاتين على أن تعلق القدرتين  
 أخرجهما عن حد الامكان فليتدبر ( قوله لا يقولون بالهين واجبي الوجود الخ ) فعدمهم من المشركون لقولهم بتعدد  
 المستحق للعبادة لا لقولهم بواجبي الوجود ( قوله فالماثوية والديسانية من الثنوية قالوا الخ ) لا فائدة في  
 التخصيص فان المزدكية أيضاً قالوا بذلك أما الماثوية فهم أصحاب ماني بن ماني الحكيم الذي ظهر في زمان شابور  
 ابن أردشير وقتله بهرام بن هرم بن شابور بعدما بعث عيسى عليه السلام وهم معتقدون في الشرائع والانبياء  
 وأن أول بعوث بالحكمة والنبوة آدم عليه السلام ثم شيث ونوح وابراهيم وزر دشت والمسيح ويونس ومحمد  
 صلوات الله عليه وعلى سائر انبيائه وكانوا يوجبون في اليوم والليلة أربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل  
 والسرقة والكذب والسحر وعبادة الاوثان وغير ذلك وأما الديسانية فهم أصحاب ديسان ومعتقدهم معتقد  
 المزدكية أصحاب مزدك الذي ظهر في زمن نوشروان وهو قدم النور والظلمة على الوجه الذي اعتقده  
 الماثوية الآن المزدكية يقولون النور عالم حساس وأنه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل  
 أعشى وان ما يفعله بحكم الاتفاق والخطب والديسانية يخالفونهم في ذلك ويقولون ما يحدث من الشر كأن عن  
 الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق والثنوية فرقان آخر يقال لهم المرقونية والكمونية أما المرقونية فقد وافقوا من  
 تقدم ذكره في اثبات النور والظلمة وخالفوه في اثبات أصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا وذلك  
 الأصل دون النور في المرتبة وفوق الظلمة وأما الكمونية فقالوا أصول العالم ثلاثة النار والماء والأرض فالنار خير  
 بطبعها يصدر منها الخيرات المحضة والماء ضدها يصدر منه الشر والحضة وما كان متوسطاً بين الأرض وهو لا هم  
 المعتقدون في النار وعن مذهبهم نشأ اتحاديون النيران في البلدان وعبادتها تعظيمها لها ( قوله وكأنهم أرادوا الخ )

سوي المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى أن فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهر من ويمنون به الشيطان ( والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيراً شريراً ) بمعنى انه يوجد خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً ( اللهم الا أن يراد بالخير من يغلب خيره ) على شره ( وبالشرير من يغلب شره ) على خيره ( كما ينبغي عنه ظاهر اللغة ) فلا يجتمعان حينئذ في واحد ( لكنه غير مألزم ) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي أشرنا اليه ( فلا يفيد ابطاله ) أى ابطال ما ليس بلازم ( ثم بعد ) هذا المنع والتنزل عنه ( يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز ) عن بعض الممكنات فلا يصلح إلهاً فلا يوجد إلهان كما ذكرتم ( فنعارض خطابهم بخطابة أحسن من ذلك ما آلا وأكثر اقناعاً

### ﴿ المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ﴾

ثمانية ( المقصد الاول في اثبات الصفات ) لله تعالى ( هـي وجه عام ) لا يختص بصفة دون أخرى ( ذهبت الاشاعرة ) ومن تأسّى بهم ( الى أن له ) تعالى ( صفات ) موجودة قديمة

قال في الابكار مع تقدم المانوية أن النور والطامة جسمان قديمان أبديان حساسان سميعان بصيران ( **قوله** والمجوس منهم ) سياق كلام الشارح صريح في أن المجوس من الثنوية وسياق كلام الآمدى صريح في خلافه حيث قال أولاً الفرع السادس في الرد على الثنوية والمجوس أما الثنوية فهم فرق خمس وفصل فرقها ثم قال وأما المجوس فقد اتفقوا أيضاً على أن أصل العالم النور والطامة كذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فقرأ بعاشم فصل فرقها وما ذكره الشارح اظهر ( **قوله** وفاعل الشر هو اهر من الخ ) واختلاف المجوس في ان اهر من قديم أو حادث من يزدان ( **قوله** ولم يفعله فهو شرير ) لأن كل واحد من التروك المتعلقة بدفع كل شر لذلك الشرير الكثير الشر شر في نفسه فان قلت يجوز أن يكون ترك الخير دفع شر الشرير لا شقاله على حكمة قلت حينئذ يجوز أن يكون إيجاد الشر ورأى أيضاً كذلك فلا يلزم من إيجادها كون الواحد خيراً وشريراً ( **قوله** وان لم يقدر عليه فهو عاجز ) قيل انما يلزم العجز اذا استند الشر ورأى الشرير بالاختيار كما يشير اليه قولهم في النور انه حي عالم قادر وأما اذا استندت اليه بالاجاب فلا وقد عرفت مما سبق ان امكان الاندفاع في نفس الامر يكتفي في لزوم العجز ولا ينافيه الوجوب بالغير ( **قوله** فنعارض خطابهم بخطابة أحسن من ذلك ما آلا ) ليس المراد بخطابهم ما يفيد الظن كيف وشبهتهم لا تفيد الشك فضلاً عن الظن بل ما لا يفيد اليقين وأما إطلاق الخطابة على دليلنا فالتشاكس كل ثم أن في العبارة مناقشة وهي أن صيغة التفضيل يدل على حسن خطابهم ما لا أيضاً ولا يخفى بطلانه كيف وما له الخلود في النار أعادنا الله تعالى منه والجواب ما حققناه في حواشي المطول وحاصله ان أفعال التفضيل قديمة تصد به تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد الاشتراك في أصل الفعل بل بمعنى أن صاحبه متباعد في أصل الفعل مترادف الى كما له فالمعنى ههنا بخطابة متباعدة بحسب الحسن من

( زائدة ) على ذاته ( فهو عالم يعلم قادر بقدره مرید بارادة وعلى هذا ) القياس فهو سميع  
 بسمع بصير ببصر حي بحياة ( وذهبت الفلاسفة والشيعة الى نفيها ) أي نفي الصفات الزائدة  
 على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات ( مع خلاف للشيعة في  
 اطلاق الاسماء الحسنی عليه ) فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها  
 ( والمعتزلة لهم ) في الصفات ( تفصيل يأتي في كل مسألة ) مسألة من مباحثها ( احتجت )  
 الاشاعرة على ما ذهبوا اليه ( بوجوه ) ثلاثة ( الاول ما اعتمد عليه القدماء ) من الاشاعرة  
 ( وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة واحدة والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا ) ولا شك  
 ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب وحده العالم ههنا من قام  
 به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبت أصله له فكذا  
 شرطه فيمن غاب عنا وفس على ذلك سائر الصفات ( وقد عرفت ضعفه ) في المرصد الاخير  
 من الموقف الاول ( كيف والخصم ) أي القائس كما وقع في كلام الآمدي ( قائل ) ومعتزف  
 ( باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا ) فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها اليجاد  
 بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغائب وكذا الحال في باقي الصفات  
 فاذا وجد في أحدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس أصلا كيف ( وقد يمنع نبوتها )

خطابهم القبيحة تزايدا الى كماله ( قوله ) فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه ( لا يخفى أن عدم الاطلاق مع وجوده في  
 القرآن المجيد والاحاديث الصحيحة من آثار الجهل ثم الأنسب ان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم  
 من أطلق كلامها عليه تعالى ( قوله ) والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل ( قال في حواشي التبريد مدح القدماء  
 المعتزلة ان الصفات ليست بوجودها ولا معدومة وهؤلاء منبتوا الأحوال والمشهور بانباتها البهيمية وأنهم قد  
 اتبوا الله تعالى أحوال خمسة من جملة الألوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره ومذهب المحدثين من المعتزلة موافقة  
 الحكماء في نفي الصفات القديمة والقول بانها عين الذات ( قوله ) وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبت أصله ( فيه  
 أن اللازم من هذا كون الصفات أمورا وراء الذات وأمانها أمور موجودة على ما هو المدعى في هذا المقام  
 فلا يثبت بهذا والجواب بظهور أن العلم وكذا القدرة مثلا وغيرها ليس من الأمور الاعتبارية العقلية التي لا  
 وجود لها في الأعيان والالام يتنازلان المعدومات غير مقابلة كما سبق واذا حال تعين وجودها دفعه أن جهور  
 المتكلمين ذهبوا الى أن العلم اضافة محضة ولا شك أن الاضافة عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى أن علم الله  
 تعالى من المعاني الحقيقة وان لم يكن علم الممكن كذلك دون اثباتها خرط القتاد ( قوله ) في المرصد الاخير الخ ( حيث  
 قال ثمة وهو مشكل لجواز كون خصوصية الأصل شرطا وأخصوصية الفرع مانعا ) ( قوله ) كما وقع في كلام  
 الآمدي ( ايماء الى انه لا يظهر لان المتبادر من لفظ الخصم ههنا نفاة الصفات مع أن المراد به الاشاعرة ( قوله  
 والارادة فيه لا تخصص ) أي لا تخصص لعباد أحد المقدورين لان القدرة غير مؤثرة عندنا ( قوله ) وكذا الحال في



أى ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها ( في الشاهد بل الثابت فيه ) يبين هو ( العالمية والقادرية والمريدية ) لاما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكمية \* الوجه ( الثاني ) لو كان ( مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا ) على طريقة الاخبار ( الله الواجب ) أو العالم أو القادر أو الحى الى سائر الصفات ( بمثابة حمل الشئ على نفسه واللازم باطل ) لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسه ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات ( وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم ) اعني مفهوم العالم والقادر ونظائرها ( على مفهوم الذات ) ولا نزاع في ذلك ( وأما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا ) يفيد هذا الدليل ( نعم لو تصورا ) أى مفهوم الوصف والذات معا ( بحقيقتها وامكن حمل أحدهما ) أى الوصف على الذات ( دون ) حمل ( الآخر ) أى الذات عليها ( حصل المطلوب ) وهو زيادة الوصف على الذات ( ولكن أبى ذلك ) التصور الواصل الى كنهه حقيقتها \* الوجه ( الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة ) أيضا ( نفس الذات ) كما زعموه ( لكان العلم

بأى الصفات ) فان عامه تعالى يتعلق بالآلياتها بخلاف عامنا وحياته تعالى . وصحة العلم والقدرة التامين بخلاف حياتنا ( قوله كيف وقد يمنع نبوتها الخ ) قد يقال هذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس العائب على الشاهد عند شرائطه وتكون هذه الاحكام معلقة في الشاهد بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتجه منع الامرين وما كان الاحتجاج على المطلوب بدليل الزام لا يفيد الا الزام بعض الخصوم بعيدا في امثال هذه المقامات لم يلتفت اليه ( قوله فكان قولنا الله الواجب الخ ) اراد هذا المثال مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات الوجودية التي كالمنا فيها بطريق التفسير وفيه ردان يقول انه عين الذات ( قوله بمثابة حمل الشئ على نفسه ) قد سبق اعتراض البعض بأن الحمل بين الشئ ونفسه اشتقاقا مما يفيدو يصير مبحثا للعقلاء كما في الوجود وقد سبق جوابنا عنه فلا حاجة الى الاعداء ( قوله بخلاف قولنا ذاته ذاته ) الاظهر أن يقول ذاته وذاته لان مدعاهم أن العلم مثل نفس الذات والحل الذي ذكره وحل بالاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فنظيره ما ذكرناه لاما ذكره لكن تتبع الشارح المصنف في ذلك وقد سبق منه في بحث الوجود اشارة الى انه خلاف الاظهر ( قوله أعني مفهوم العالم والتادر ) حق العبارة أن يقول مفهوم العالمية أو يقول مفهوم العلم حتى يظهر صحة قوله وأما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم الخ اذا المفهوم منه أن زيادة ماصدق عليه هو المدعى فلا يظهر في العالم بل لا يصح وانما يظهر في العلم ولعله اراد بفهوم العالم مثلا مفهومه التضمني وهو مفهوم العلم فتأمل ( قوله وامكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب ) لا يخفى انه لا احتياج بعدته ورهما بالكنه الى توسط امكان الحمل وعدمه لان البدهة حيثما ذكرنا بان هذين المفهومين متحدان أو متغايران ولئن أغض عن هذا اتجه أن المطلوب كون الوصف موجودا زائدا على الذات وفي حصوله مما ذكره بحث اذ لغير الموجود أيضا كنهه قد يصح حمله على الموجودات

نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة (أمراً) واحداً وأنه ضروري البطلان) وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى أنها عين الذات (وهذا) الوجه (من النمط الاول) أى الوجه السابق عليه (والايراد هو الايراد) يعنى انه يدل على تغاير مفهوم العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لاعلى تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن أن يصدق به كما في سائر القضايا الخيالة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكره ان هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته تعالى فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذاتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متعددة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نقي الصفات مع حصول نتائجها وغرائها من الذات وحدها (احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة) على ذاته (لكان) هو (فاعلاً) لتلك الصفة (لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلاً لها) أيضاً لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانه والجواب لان) العلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتجت المعتزلة (والشيعة

وقد لا يصح اللهم الآن تحمل الحقيقة على الهوية (قوله) فان قلت كيف يتصور الخ) منشأ السؤال حمل الصفة على مصطلح الحكماء ومن يحدوحدوهم والافالصفة عند المتكلمين نعم نفس الماهية فان الذاتيات تسمى الصفات النفسية عندهم (قوله) لا بصفة زائدة عليه كما في ذاتنا (هذا الكلام يدل على أن ذاتنا مؤثرة بصفة زائدة ولا يقدح فيه عدم قولنا بالقدرة المؤثرة فينا لأن الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القائمين بها وبنائوه على الفرض والتقدير بعيد) (قوله) لاستناد جميع الممكنات اليه (كأن هذا الكلام الزايم والافاكثر الاشياء عند الحكماء أثر للغير والاستناد بالواسطة لا يصح استدلالهم وهو ظاهر فلو قال لا امتناع احتياجه في صفاته الى الغير لكان أظهر) (قوله) وقد تقدم بطلانه (حيث بين في مباحث العلة والمفعول أن البسيط الحقيقي لا يكون قابلاً اوفاعلاً وفيه نظر لان كونه تعالى بسيطاً حقيقياً مبنى على نقي الصفات فلا احتجاج على هذا النقي بما يتقضى على لبساطة دور فليتنامل) (قوله) واحتجت المعتزلة الخ) فيه حارزة لانه ما بين مدعى المعتزلة في تحرير المبحث بل قال لهم

( بوجوه ) ثلاثة ( الاول ماصر ) من ( ان أثبات القدماء كفر وابه كفرت النصارى والجواب ماصر ) أيضا ( من ان الكفر أثبات ذوات قديمة لا ) أثبات ( ذات ) واحدة ( وصفات ) قدماء ( الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا ) يعني نفاة الاحوال ( ليست أمراً وراء قيام العلم به فيحكم ) بالنصب على جواب النفي ( عليها بأنها واجبة ) والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة أخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بأنها واجبة فلا تكون محتاجة معاملة بالعلم ( وان سلم ) ثبوت العالمية ( فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة أخرى واجبة ) أيضا بهذا المعنى اعني صفة العلم ( فانه نفس المتنازع فيه ) بيننا اذ نحن نجوزوه وأنتم لا تجوزونه ( وان أردتم انها ) أي العالمية ( واجبة لذاتها فبطـلـانه ظاهر ) فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى وصفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي ( الثالث صفته تعالى صفة كمال فيلزم ) على تقدير قيام صفة زائدة به ( أن يكون ) هو ( نافعا لذاته مستكماً لغيره ) الذي هو تلك الصفة ( وهو باطل اتفاقا والجواب ان أردتم باستكمالها بالغير ثبوت صفة الكمال ) الزائدة على ذاته لذاته ( فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان أردتم ) به ( غيره ) أي غير المعنى الذي ذكرناه ( فنصروه ) أولا حتى نفهمه ( ثم بينوا لزومه ) لما ادعينا وماخصه ن المحال هو استنفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره والالزام من مذهبنا هو الثاني دون الأول لكن يتجه أن يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا

تفصيل يأتي في كل مسألة فلامعنى لذكر أدلتهم قبل تعريض مدعاهم اللهم الآن يقال قوله فيما سبق والمعتزلة معطوف على الفلاسفة في قوله وذهبت الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل حالاً منه فيفهم حينئذ مشاركة المعتزلة للفلاسفة في نفي الصفات الموجودة الزائدة وان كان لهم تفصيل يأتي في كل مسألة هذا وانما قدر الشارح والشيعة موافقاً لما في الابتكار إشارة الى أن المصنف اعتركة لا شتر كما في الوجوه الثلاثة فكأن ذكر أحدهما ذكر الآخر ( قوله الثاني عالميته وقادريته ) الاكتفاء به بالدلالة السياق على أن المراد هو التمثيل والمراد عالميته وقادريته وكذا سائر أحواله فيكون هذا الدليل أيضاً نفياً للصفات على وجه عام ( قوله والجواب أن العالمية ) ان أرادوا بهذا الاستدلال الزام قدماء الأشاعرة حيث قالوا العالمية في الشاهد معللة بالعلم فكذلك في الغائب لم يتجه هذا الجواب المنفي لكن قد عرفت ما في مثله من البعد ( قوله وأن سلم ثبوت العالمية ) الانسب ان يقول وأن سلم انها أمر وراء الخ ( قوله فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي ) وأيضا العالمية انما تكون واجبة لذاتها اذا كانت موجودة وهم لا يقولون به والالزام وجود الصفة الزائدة ( قوله لكن يتجه الخ ) قال الاستاذ المحقق ذاته تعالى ليست بفاعلة لصفاته حتى يلزم أن يكون تعالى واجباً بالذات بالنسبة اليها دون غيرها أو مختاراً ادعاه الاقتصار عندهم هو الحدوث

ان كان بقدره واختيار لازم محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بإيجاب لازم كونه تعالى موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا لجاز أن يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة

### ﴿ المقصد الثاني ﴾

في قدرته وفيه بحثان \* الاول في انه تعالى قادر ) أي يصح منه إيجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم وأما الفلاسفة فأنهم قالوا إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان وأثبتوا له الايجاب زعماء منهم انه الكمال التام وأما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا أن الحكماء

وصفاته تعالى ليست بجاذبة فلا يكون لها فاعل وأنت خير بأن هذا مشكل جدا فان ما له الى تعدد الواجب اذ كل موجود لا يتخلو من أن يكون وجوده عن ذاته أو عن غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول فيلزم الوجوب ولهذا قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد استناد الصفات عند من ينهاليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان ينبغي أن يخص بغير الصفات نعم يرد على هذا انه من قبيل التخصيص في القواعد العقلية كما لا يخفى ( قوله ودعوى أن ايجاب الصفات كمال الخ ) يمكن أن يقال ايجاب الصفات كمال لأجل أن الخلو عنها نقص بخلاف إيجاب غيرهما ودعوى أن افاضة الوجود على الممكنات وجود كمال فلو لم يلزم ذاته تعالى لجاز انفكاك الكمال عنه وهو نقصان في حيز المنع بل كمال السلطنة يقتضي أن يكون الواجب تعالى قبل كل شيء من المبانيات وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على أن نفى الايجاب بالنسبة الى المصنوعات بناء على لزوم قدم ذاتها ممكنة كما علم من قواعد الفلاسفة وقد تقدم حدوث ماسوى الله تعالى وصفاته واجتمع أهل الاسلام على كفر القائلين بتعدد الذوات القديمة فتأمل والله الهادي ( قوله في قدرته تعالى ) اعلم أن القدرة صفة تؤثر في المقدور ولهابة تعلقان تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من إيجادها وتركها ولا شك أن هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح به الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه على معنى أن القدرة تعلق في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال وكلام المصنف والشارح أيضا فيما سيأتي يشعر به فان قلت القول بقدم التعلق التأثيري يفضي الى القول بتوقف صدور خصوصيات الحوادث على شروط أو استعدادات تحصل في المواد والام يتخلف عن ذلك التعلق فلا يلائم أصول المتكلمين قلت انما لا يلائمها اذ لم يكف في وقوع المقدور تعلق القدرة في وقت معين فيما لا يزال وحصول ذلك الوقت والله أعلم ( قوله الا أن الحكماء ذهبوا ) قد سبق منا أن الاستاذ المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا يتحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما ذكره ومن لزوم مشية الفعل واستحالة عدمها ليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وأيضا

ذهبوا الى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجلود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق البارئ سبحانه وتعالى وأشار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادراً بقوله ( والا ) أي وان لم يكن قادراً بل موجبا بالذات ( لزم أحد الامور الاربعة اما نفي الحادث ) بالكيفية ( أو عدم استناده الى المؤثر أو التسلسل أو تخلف الاثر عن المؤثر ) الموجب التام ( وبطلان ) هذه ( اللوزم ) كلها ( دليل بطلان المزوم ) أما ( بيان الملازمة ) فهو ( انه ) على تقدير كونه تعالى موجبا ( اما أن لا يوجد حادث أو يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فأما أن لا يستند ) ذلك الحادث الموجود ( الى مؤثر ) موجود ( أو يستند فان لم يستند فهو الثاني ) من تلك الامور ( وان استند فأما أن لا ينهي الى قديم أو ينهي فان لم ينته فهو الثالث ) منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات جادة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا ( وان انهي فلا بد ) هناك ( من قديم يوجب حادثا بلا واسطة ) من الحوادث ( دفعا للتسلسل ) في الحوادث سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة ( فيلزم الرابع ) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجه بذاته وأما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع بأن الموجب التام ما يلزمه أثره وتخلف اللازم عن المزوم محال وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح

متعلق الارادة يجب أن يكون حادثا والعلم قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم الا تمويهها وتليسا هذا كلامه وقد سبق في مباحث القدم منع المقدمة الاخيرة فليرجع اليه ( قوله كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية ) فان قلت هذا يشعر بزيادة الصفات قلت لو سلم فالتنظير لا يلزم أن يكون على مذهب الفلاسفة ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا ( قوله فان لم يوجد فهو الامر الاول ) اعترض عليه في شرح المقاصد بأن التالي في كل من الشرطيتين الاوليتين عين المقدم وقد يجاب بأن المقدم في الشرطية الاولى عدم وجود الحادث والتالي نفي الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة ولا ضرورة داعية الى جعل النفي بمعنى الانتفاء حتى يلزم ما ذكر والمقدم في الثانية أن لا يكون مستندا والتالي عدم الاستناد والعدم المضاف الى الاستناد يجوز أن يكون متعديا ولا يلزم أن يجعل مصدرا من المجهول ولا يخفى ما فيه من التعسف فتأمل ( قوله فان لم ينته فهو الثالث ) قيل عليه كان الانسب أن يقول فان لم ينته الى قديم أو انتهى بواسطة صفات لا تنتهي وأجيب بأن المذكور في الدليل هو التسلسل في الحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته تعالى وأما احتمال التسلسل في الحوادث القائمة به تعالى فقد اشار الى بطلانه بقوله واعلم أن هذا

من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس أولى من وجوده فيما قبله قبل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف رحمه الله تعالى ( وان شئت قلت ) في اثبات كونه قادراً ( لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى باطل ) بطلانا ظاهراً ( و ) أما ( بيان الملازمة ) فهو ان أثر الموجب القديم يجب أن يكون قديماً اذ ( لو حدث لتوقف على شرط حادث ) كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضاً على شرط آخر حادث ( و ) حينئذ ( تسلسل ) أي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محال ( واعلم ان هذا الاستدلال ) الذي أشار اليه بقوله وان شئت قلت ( انما يتم بأحد طريقين الاول ان يبين حدوث ماسوى ذات ( الله تعالى ) وصفاته اذ لولا ذلك لجاز أن يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا قديماً مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحادث ( و ) أن نبين مع ذلك أيضاً ( انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته ) اذ لو جاز ذلك لأمكن أن يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة أخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ماسوى ذاته وصفاته وثبت أيضاً استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً بلا تسلسل

الاستدلال الخ ( قوله ) واعلم أن هذا الاستدلال الذي أشار اليه بقوله وان شئت قلت جعل الشارح لفظ هذا الإشارة الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ما ذكره شارح المقاصد من انه إشارة الى الاستدلال السابق على التقريرين معامع انه لا يرد حينئذ اعتراضه الذي سيدكره بقوله ولقائل أن يقول الخ اتباعا للشارح الابهري فانه تلميذ المصنف فالظاهر أن ما ذكره معامع منه ولانه جعل الكلام على استدلالين كما يدل عليه حديث التفرد الذي نقله من الابهري في الاول ومن البين أن لفظ هذا لا يكون إشارة اليهما معاً الا بالتأويل فجعله إشارة الى القريب على ما هو مقتضى القاعدة من أن هذا يشار به الى القريب ( قوله ) وان بين مع ذلك أيضاً الخ فان قلت لم خصص في هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية بصفاته تعالى مع انه اذا كان حوادث متعاقبة لا الى نهاية غير قائمة بذاته تعالى شرطاً في صدور الحوادث عن الموجب لم يلزم أيضاً تخلف محال قلت لعل السرفي ذلك أن عدم جوازها متبين من بيان حدوث ماسوى ذاته تعالى وصفاته فلاحاجة الى افراده بالبيان وذلك لان تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية تستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة وسيشير اليه في الطريق الثاني وأما ما قيل في بيان تبين عدم جوازها بما ذكر من أن تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها كما هو المشهور وذلك المطلق مندرج حينئذ فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير

الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط أو بشرط قديم قديم قطعاً لا امتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت ( الثاني ) من الطريقين ( أن نين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبق بآخر لا الى نهاية محفوظا ) استناده كذلك ( بمر كة د ثمة ) اذ على تقدير هذا الاستناد جاز أن يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة استمدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهبت اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحادث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددتها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذ لم يحجز هذا الاستناد فلو كان الباربي تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة أو غير واسطة قديماً هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق أيضا ولقائل أن يقول ذلك البرهان البديع لا يتم أيضا لا بالطريق الاول اذ لو جاز قدم ماسوى ذاته تعالى وصفاته أو جاز تعاقب صفاته التي لا تنتهي لم يلزم الأمر الرابع أعني التخلف عن المؤثر التام أما على الاول فلانه جاز أن يكون ذلك القدم مختارا كما مر وأما على الثاني فلجواز استناد الحادث

النهاية بدون أن يشترك في أمر كلي لثلا يلزم قدم المطلق فيصح الاشتراط فيه تأمل ( قوله ) فانها ذات جهتين استمرار وتجدد قيل مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار الحركة البسيطة أعني الحركة بمعنى التوسط فانها في كل فلك أمر واحد شخصي مستقر من الازل الى الابد عند الفلاسفة وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية لان الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها ولا لافرادها لتكون مسقرة أو حادثة فلا حاجة لحل مرادهم بجهة الاستقرار على استقرار ماهية الحركة بل يجب أن يحتمل على استقرار ماهية الحركة بالحقيقة أعني تلك الحالة البسيطة وتأويل العبارات المشعرة بارادة الاولى بعد توضيح الحق أمرهين وحينئذ يبطل كلامهم باجاء برهان التطبيق في الاوضاع لافي الحركات كما يدل عليه كلام الشارح ( قوله ) فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق أيضا ( لاشك أن الطريق الثاني غير واف اذ لو لم يجوز ما أشير اليه في هذا وجوز ما أشير اليه في الطريق الاول لم يلزم محذور وكان اقحام الشارح لفظ أيضا وحصر التمام في كونه بالطريق الاول حيث قال ولقائل أن يقول ذلك البرهان البديع أيضا لا يتم الا بالطريق الاول ايماء الى هذا اللهم الا أن يكون القول بأن الاستدلال يتم بالطريق الثاني الزاميا حيث وافقنا الخصم على عدم قديم مختار متوسط يستند اليه الحوادث وعلى عدم جواز قيام حوادث متعاقبة لا الى نهاية بذاته تعالى ( قوله ) أوجاز تعاقب صفاته تعالى الخ ) قيل عليه توقف البرهان المذكور على امتناع قديم سواء تعالى مسلم وأما توقفه على بيان امتناع تعاقب صفاته التي لا تنتهي فممنوع لانه لو تعاقب صفاته تعالى كذلك لزم التسلسل فتدريج في الامر الثالث وأنت خير بأن المذكور في البرهان البديع هو التسلسل المحال بالاتفاق وهو التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة المجتمعة في الوجود فلا يندرج



الى الموجب بتعاقب حوادث لا تنهاى وليس يلزم على شئ من هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى موجبا واما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى ( وأنت بعد احاطتك بما تقدم ) من المباحث ( خليف بأن يسهل عليك ذلك ) أي بيان الامور المذكورة أما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه وتعالى فيما مر من المسالك العام في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان أو المسلك الخاص بالاجسام مع نفي المجردات وأما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي المحتج بالحكماء على ايجابه تعالى ( بوجوه ) كثيرة أقواها ما صرح به المصنف وعبّر عنه بقوله ( الاول ) لانه الذي عليه يعملون وبه يصلون وتقربون أن يقال لا يجوز أن يكون قادراً اذ ( تعلق القدرة ) منه ( بأحد الضدين ) المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلاً دون ما عداه من الاشكال والالوان ( اما لذاتها ) بلا مرجع وداع ( فيستغنى الممكن عن المرجح ) لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته ( وانه يسد باب اثبات الصانع ) اذ يجوز حينئذ ان يرجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح ( وأيضا يلزم قدم لاثر ) لان المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط التأثير لان الواجب ازلى وكذا

تعاقب الصفات فيه على أن المصنف قد اشار الى بطلان مطلق التسلسل في الدليل الثاني اعني قوله وان شئت قلت مع انه ذكرنا فيما أن تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه فغرض الشارح أن البرهان البديع يشاركه في هذا التوقف وهذا معنى صحيح لا يرد عليه ما ذكرنا قلنا اذا كان بيان لزوم التعلق في البرهان البديع ولزوم قدم الحادث في قوله وان شئت قلت الخ يتضمن الإشارة الى بطلان التسلسل مطلقا كان عدم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهيتين معلوما منه فأى حاجة الى التصریح بأن الدليل الثاني أو الاول انما يتم بكذا قلت لما كان نزاع الخصم في بطلان التسلسل قويا صرح بأن تمام الدليل موقوف على ابطاله وانه قد أبطل فيما سبق اهتماما بشأنه ولا ضير في ذلك ( قوله لانه الذي عليه يعملون وبه يصلون ) توجيه لكلام المصنف فان التعبير عن هذا الوجه بالاول سيما بعد قوله بوجوه يستدعي ظاهرا أن يورد بعده الثاني والثالث هذين العنوانين ولذا قال السكرماني في شرحه أن المصنف خط القلم على قوله بوجوه اذ لا تعدد فيما ذكر في الكتاب من جانبهم فالنسخة هكذا احتج الحكماء بأن تعلق الخ ( قوله اذ تعلق القدرة ) اراد به التعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور كما دل عليه قوله باحد الضدين اذ التعلق المعنوي الذي لا يترتب عليه ذلك عام لكل ممكن كما بينا ( قوله اما لذاتها بلا مرجع وداع ) اذا حل قولهم لذاتها على نفي سبب محض في تعلق القدرة بأحد الطرفين مع انه يساوى تعلقها بالطرف الآخر لا على نفي المرجح الخارجى لم يندفع هذا الشق بما ذكره من الجواب بل الجواب حينئذ اختيار الشق الثاني بالمعنى المقابل لما أريد من الشق الاول والزام التسلسل في التعلقات كما تحققه في اجابات الممكن وأما القول

قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم ( واما لانداتها فيحتاج ) تعلقها به ( الى مرجح ) من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح آخر ( ويلزم التسلسل ) في المرجحات ( والجواب ) نختار ( ان تعلقها ) بأحد المقدورين ( انما هو بذاتها ) لا بأمر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار بأحد مقدوريه الى داع ( كما بينا في طريقي الهارب وقد حى العطشان قولكم ) أولا ( فيستغني الممكن عن المرجح فلنا لا يلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوريه ) على الآخر ( بلا مرجح ) وداع ( ترجح أحد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح ) المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما أشار اليه بقوله ( وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر ) بلا مرجح أي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح أي بلا مؤثر أصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته ( أي من صحة الأول صحة الثاني ) الا يرى أن بدية العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته أحد من العقلاء

بأن التعلق اعتباري لا يحتاج تجرده الى سبب. يؤثر فيه أن كل أمر متعدد وجوديا كان أو عدميا يحتاج الى سبب يخصه بوقت تجرده كما صرح به الشارح في مواضع ( قوله ) وأيضا يلزم قدم الاثر ( وأيضا يلزم أن لا يصح الترتك ويلزم الايجاب كما أشار اليه في بحث الارادة ) ( قوله ) وكذا قدوته وتعلقها ( الظاهر أن قولهم بازلية التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه لذات القدرة القديمة بزعمهم الفاسد ) ( قوله ) لان أثر القادر حادث اتفاقا ( قد سبق في مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلك مع كونها واحدة بالشخص وصادرة عنه بالارادة كل ذلك عند الفلاسفة ) ( قوله ) وخصوصا على رأيكم ( حيث تستدلون بالقدرة على حدوث الاثر كما سبق مع ما فيه ) ( قوله ) والجواب أن تعلقها انما هو بذاتها ليس هذا مبنيا على اعتبار الترجيح في نفس القدرة كما يتوهم من ظاهره فانه مع كونه مخالفا للمشهور مستلزم للاستغناء عن اثبات الارادة بل المراد في لزوم الداعي كما صرح به سابقا ولا حقا واثبات الارادة للترجيح لا ينافي تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس يحتاج تعلق ارادة المختار الى داع ( الظاهر حينئذ وليس يحتاج تعلق قدرة المختار كما لا يخفى نعم لم يصرح بكون الشخص هو الارادة واكتفى بالإشارة كتهافت الشهرة وبه اندفع ما ذكره في شرح المقاصد بعد جوابه عن أصل الشبهة بالتزام افتقار تعلق القدرة الى مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز أن يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها من أن هذا أولى مما قال في المواضع اقتداء بالامام أن القدرة تتعلق بأحد المتساويين لذاتها فليتأمل ( قوله ) ولا يلزم من صحته صحته ( قال رحمه الله ولقائل أن يقول المآل في الصورتين واحدا فنقول اتصاف الفاعل بأحد الترجيعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح فان قيل المرجح هو ارادة أحد هما دون الآخر فلنا فاذا تنقل الكلام الى الارادتين وحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح وقد أشرنا الى أن المخلص التزام التسلسل في التعلقات فلا تفعل ( قوله ) أحد من العقلاء ( كأنه اخرج ذى مقرطيس واتباعه القائلين بأن وجود السموات بطريق

ولا يشهد كذلك بامتناع الأول ومن ثمة ترى جمعا يجوزونه ( وربما ) يختاران تعلقها لالذاتها  
 و ( يقال الفعل مع الداعي أولى بالوقوع ولا ينتهي الى الوجوب ) فلا يلزم الايجاب ولا  
 يحتاج أيضا الى مرجح آخر ليتسلسل ( وقد عرفت ضعفه ) بما مر من ان الاولوية التي لم  
 تنته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر ( قولكم ) نأيا ( يلزم قدم الاثر  
 قلنا ممنوع وانما يلزم ) ذلك ( في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاء دائما اذ نسبتته  
 الى الازمنة سواء وأما القادر ) الذي هو مؤثر تام ( فيجوز أن تتعلق قدرته بالاجاد في ذلك  
 الوقت ) الذي أوجد الحوادث فيه ( دون غيره ) بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة  
 العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والملة الموجبة الا يرى ان كل أحد يفرق بين كون  
 الانسان مختاراً في قيامه وقعوده وكون الحجر هابطاً بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح  
 لم يبق بينه وبين الموجب فرق ( فان قيل ) هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره  
 ان يقال عندهم ان ارادة الله وقدرته متعلقتان من الازل الى الابد بترجح الحوادث المعين  
 واجباده في وقت معين وان التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحوادث في ذلك الوقت  
 واجب فهو موجب بالذات لافعال بالاختيار الا أن المصنف أورده في صورة السؤال فقل  
 ( اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل ) على هذا الوجه وهو أن يوجد في وقت

الاتفاق بناء على شبهه مرذ كرها في مباحث الامكان من زمرة العقلاء ( قوله ) وربما يختار قيل الباعث على  
 توسط جواب الشق الثاني بين جواب وجهي الفساد الناشئين عن الشق الاول هو قرب أحد المتقابلين من  
 الآخر مع أن التعرض بجواب الوجه الاول منه كاف في اختيار الشق الاول اذ الظاهر ان كلامنا من الوجهين  
 ملحوظ بالاستقلال في ابطال الشق الاول على أن في دفع الوجه الاول إشعارا بان دفاع الوجه الثاني فليمتدبر  
 ( قوله ) ولا ينتهي الى الوجوب ) قيل عليه انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعي لا يضرنا ولا ينفعه فأى  
 فائدة في نفيه وادعاء كفاية الأولوية والجواب أن وجوب الفعل مع الداعي يتضمن وجوب تعلق القدرة معه فيؤول  
 الى الايجاب كما اشار اليه الشارح في تقرير الاحتجاج وما أشهر من أن الوجوب بالاختيار لا ينافيه بمراحل عما  
 نحن فيه فان مبنى عدم المناقاة هناك عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعده

( قوله ) وأما القادر الذي هو مؤثر تام ) اشار الى اخذ الاختيارية معه فان مجرد القادر بلا ارادة ليس مؤثرا تاما

( قوله ) بالاجاد في ذلك الوقت ) الظاهر انه متعلق بتعلق ويحتمل أن يتعلق بالاجاد وقد سبقت الإشارة الى

المبنى ( قوله ) بلا سبب يخص ذلك الوقت ) الانسب للسياق ولقاعدة اثبات الارادة ان يراد بالسبب السبب  
 الخاص ههنا وبالمرجح في قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح المرجح الخارجي الذي يسمونه بالداعي

( قوله ) فقال اذا كان قدرته تعالى الخ ) لا يخفى أن المناسب للسياق أن يقول اذا كان قدرته وارادته كما اشار اليه  
 الشارح بقوله وتقريره أن يقال الخ لكن المصنف لم يتعرض للارادة لتقرر أن تعلق القدرة بانفسهام الارادة

مفنين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وحينئذ ( فأني فرق ) يكون ( بين الموجب والخيار قلت الفرق ) بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر ( انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتي ) كما في الموجب بالذات ( ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس ) وأما الموجب فانه يتعين تأثيره في أحدهما ويمتنع في الآخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجزمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها توجب الفعل والا أمكن أن يوجد معها بارة ولا يوجد أخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرائط التأثير في القادر سرية التغير لا يمكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كانت شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه وأما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فان ذاته تمتنع عليه التغير فكذلك تأثيره في غيره لا يتغير أصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وادارته وتأثيره المنفرد على ذلك التعلق \* فان قيل \* هذا وجه ثالث لهم وهو أن يقال ( القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء ) فانها لو تعلقت بأحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة ( والعدم غير مقدور لانه لا يصلح أثرا ) لكونه نقيضا صريفا فلا يستند الى شيء وحينئذ لا يكون الوجود أيضا مقدور فلا قدرة أصلا ( قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وأنه لا يصلح أثرا ) فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها ( وان سلمناه ) أي كون العدم لا يصلح أثرا ( فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لان شاء فعل

فالتعرض للأول تعرض للثاني هذا وقد سبق منا أن القول بقدم التعلق التأثيري ليس مما يلائم أصول المتكلمين فليتذكر ( **قوله** انه بالنظر الى ذاته الخ ) قيل ينبغي ان يزاقد آخر ليمتاز مذهب المتكلمين في قدرة الواجب تعالى عن مذهب الحكم وهو أن له عدم المشية ولك أن تقول قوله ولا يمتنع عقلا الخ يكفي للتمييز فان ما ذكره يمتنع في الموجب بالنظر الى الدليل المقيد لوجوب تعلق مشيته بأحد الطرفين بخصوصه ( **قوله** ويقرب من هذا ما قد قيل الخ ) أي في جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب لباب الاربعين فالضمير في لكهم الى الفلاسفة والمجيب المشار اليه بقوله وأجيب عنه هو المتكلم ( **قوله** فان عدم المعلول مستند الى عدم علته ) فان قلت الكلام في المقدورية لا المعلولية وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت الأولى فان الممكنات الازلية معلولة لا مقدورية قلت هذا لا يرد على الشارح لان المصنف علل في المقدورية بأن العدم لا يصلح أثرا ولم يقل لا يصلح أثر للقادر ولو حل كلامه على هذا كان مصادرة ظاهرة فاساق الشارح الكلام على هذا نعم لو كان مبنى فهمهم مقدورية العدم أزلية مالم يتجه الجواب المنفي أصلا ( **قوله** فالقادر من أن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ) فيه بحث

(العدم) فان العدم ليس اثرًا مفعولًا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم تتعاق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا أولى مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعمل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً فهو فروع على اثبات القدرة كما هي (عندنا) اعني أن تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها (الاول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة والا لا كانت) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت أيضا (واقعة) أي صادرة عن الذات (بالقدرة لما مر) في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم إلا بتسلسل الحوادث وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل) لان القدرة الاخرى حادثة أيضا اذا المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة أخرى فيلزم تسلسل القدرة الى مالا يتناهي وهو أيضا محال (الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت) تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول (الى الذات اما بالقدرة أو بالاجاب وكلها باطل أما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة) كما عرفت في مباحث القدم (وأما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض فلو تعددت (القدر الصادرة عن الموجب) (لزم ثبوت قدرة غير متناهية) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه أبو سهل الصعالي وهو باطل لان وجود مالا يتناهي محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الأمر ممنوع وعندك لا يفيد (و) يزداد ضعفه ههنا بأن (هذا مصير الى أن الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد) ويلزم منه نفي ماعدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما نهت عليه بل يجب أن يكون بالاجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة

لان مالم يفعله الموجب بالذات لم يصدق عليه انه مالم يشأ فلم يفعل وليس أثر القدرة بالاتفاق ويمكن أن يجاب بأن المراد لم يشأ من شأنه المشيئة بذلك يخرج الموجب (قوله وهذا أولى مما قيل الخ) انما حكم بأولوية هذا دون بطلان ذلك لجواز ان يقول بأن شاء استقرار أن لا يفعل على حذف المضاف فاللزم تجديد استقرار العدم لانفسه لكن ثبوت هذا التجديد يحتاج الى توجيه ذكرناه في خاتمة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية (قوله والا كانت واقعة بالقدرة) لا يخفى انه لا راجحان لبطلان تسلسل الحوادث الذي يستند به الحادث الى الموجب القديم على بطلانه في القدرة فكما جاز الحكم بلزوم مقدورية القدرة على تقدير حدوثها بناء على البطلان الاول جاز الحكم بلزوم صدورها بالاجاب على ذلك التقدير بناء على البطلان الثاني لكن الأول أقرب بحسب الظاهر كما لا يخفى

بالإيجاب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب إليه ثبتوا الصفات ( الثالث قدرته تعالى غير متناهية ) أي ليست موصوفة بالتناهي ( لا ذاتا و ) لا تعلقا ( اما ذاتا فلا تتهي من خواص الكم ( ولا كم تمة ) اذا القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسبب عنها التناهي ( واما تعلقا فعناه ) أي معنى سبب التناهي عنه هو أثبات اللاتناهي له ومعنى لا تتهي ( ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره ) أي بما وراء ذلك الحد ( وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهي فتعلقاتها متناهية بالفعل ) دائما ( غير متناهية بالقوة ) دائما ( وهذه الاحكام ) الثلاثة التفريمية ( مطردة في الصفات كلها فلا نكرر ها يعني ان كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سبب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى أثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والارادة أيضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار ( تنبيه ) القدرة صفة زائدة ) على

قائل ( قوله لم يصدر عنه صفة أخرى ) والالزم أن لا تنحصر الصفات في السبع لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية وهذا التقرير يندفع الاعتراض على قوله ويلزم منه في ماعدا القدرة بأن أثر الموجب يتعدد حسب تعدد القوابل وأنواع ماهيات الصفات قوابل مختلفة فتعدد بحسب اختلاف النوع الواحد كالقدرة مثلا فان تكثره حسب تكثر محله ولا تكثره على انك قد عرفت في مباحث العلة والمعلول ما في اعتبار الكثرة بحسب الماهيات القابلة فليرجع اليه ( قوله أي ليست موصوفة بالتناهي ) اشارة الى أن القضية السابقة سالبة لا معدولة فان اللاتناهي بمعنى الكثرة الغير المتناهية فلا يتصف به أيضا الا الكم بالذات أو بالعرض

( قوله من الكيف ) قدم في مباحث الكيفيات النفسانية أن القابل بشبوت القدرة له واجب لا يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض فكان المراد بالكيف ههنا مجرد ما لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض وهذا القدر يكفي في المقصود اذا التناهي فرع قبول القسمة ( قوله هو أثبات اللاتناهي له ) لان التعلق وان لم يكن كما بالذات الا انه معروض للكم المنفصل اعني العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيتصفا بما هو من خواص الكم ( قوله وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهي ) أي ما يتعلق به بالتعلق التأثيري وأما ما يتعلق به بعلمه فهو غير متناه وقد أشيرنا الى التعلقين فيما سبق ( قوله مطردة في الصفات كلها ) ليس المراد باطراد الاحكام الثلاثة التفريمية في الصفات كلها تساويها فيها من كل وجه وكيف والحياة صفة حقيقية عارية عن التعلق فلا يجري فيها التناهي وعدمه باعتبارها بل الحكم الاخير من الثلاثة الجارية فيها هو سلب التناهي واليه اشار بقوله واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة ( قوله فلا حاجة الى التكرار ) وان وقع تكرار في بعضها فهو توطئة لغائدة أخرى كما قال في بحث الارادة ارادة الله تعالى قديمة توطئة لتفريع مذاهب

الذات (لما بيناه) من اثبات زيادة الصفات على وجه عام (وقد تحتاج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول التقدير في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليقه بالعلة المشتركة ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام) لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها أيضا (والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم) فان القبح حكم واحد وقد علمتموه تارة بكون الشيء ظلما وأخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معاملة عندكم بخصوصيات المراتب (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدرة الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة) تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتهدى الحكم الى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود أى عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها) (الثاني القدرة في الشاهد مختلفة) اختلافا ظاهرا (ففي الغائب ان كانت) القدرة (مثلا) أي مثل إحدى القدرة التي في الشاهد (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الاجسام) كتنظيرتها (والا لم تكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك) أيضا (والجواب منع ان مخالفتها للقدرة الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر

الخصوم (قوله وقد تحتاج المعتزلة) نقل عنه رحمه الله تعالى انه يلزم من هذا أن لا يكون الباري تعالى قادرا أيضا وهم لا يقولون به وقال الاستاذ المحقق دليل المعتزلة ينفق بالذات بأن يقال الذوات في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها بخلق الاجسام الى آخر الدليل فلو تم هذا الدليل في القدرة لزم عدم تحقق ذات الواجب وانما يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما لان شيئا منها على تقدير تسليم المعتزلة ثبوته ليس منشأ للتأثير فلا يتأتى أن يقال فلو كان لله تعالى لم يصلح بخلق الاجسام لعدم بطلان التالي بخلاف نفس الذات فانه مبدأ للتأثير وبخلاف القدرة فانها معنى من شأنها تاتي الاجاد بها وقد يجاب بأن اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير صالحة بخلق الاجسام والحال كذلك عند من يقول بمائلته ذاته سائر الذوات وليس بشئ بل اللازم حينئذ لا تصلح ذاته المخصوصة لذلك لان خصوصيات ذوات الممكنات انما تصلح لذلك لكونها ذواتا وهذه العلة موجودة في خصوصية ذاته تعالى فاستأمل (قوله في صفة غير موجودة في القدرة القديمة) ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة في القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى يخالف مذهب أهل الحق لأن المراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها ومن وجودها فيها ثبوتها لها ولا يلزم من هذا أن يكون نفسها أمرا موجودا في الخارج (قوله في الغائب ان كانت القدرة منها الخ) الظاهر أن المراد بالمائلة هو الاتحاد النوعي فيرد عليه أن الافراد المتفقة الحقيقة لا بد أن تتمايز بخصوصية قطعاً فيجوز أن تكون تلك الخصوصية منشأ لحكم مخصوص وقد تعميل المثلية على الاتحاد في جميع الصفات



### ﴿ البحث الثاني ﴾

في ان قدرته تعالى تم سائر الممكنات أى جميعها ( والدليل عليه ان مقتضى القدرة ) هو ( الذات ) لوجوب استناد صفاته الى ذاته ( والمصحح للمقدورية ) هو ( الامكان ) لان الوجوب والامتناع الذاتين يحيلان المقدورية ( ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية واذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها ( وهذا ) الاستدلال ( بناء على ما ذهب اليه أهل الحق من ان الممدوم ليس بشئ وانما هو نبي محض ولا امتياز فيه ) أصلا ( ولا تخصيص ) قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى الممدومات بوجه من الوجوه ( خلافا للممتزلة و ) من ان الممدوم ( لامادة له ولا صورة خلافا للعكاء والالم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته ) تعالى ( دون بعض كما يقوله الخصم ) فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية بعض الممدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعاقب القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز أن تستند المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد أيضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تحالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على إيجاد بعض آخر منها ﴿ واعلم أن المخالفين في هذا الاصل ﴾ اعنى عموم قدرته تعالى الممكنات كلها ( وهو أعظم

مع الاتحاد في الحقيقة ولا ينفى بعده ( قوله تم سائر الممكنات أى جميعها ) يعنى أن كل موجود سوى صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لا مؤثر فيه سواء وان توقف تأثيره في البعض على شرط كتوقف ايجاده للعرض على ايجاده لمحله لامتناع قيامه بنفسه وسيجئ في مباحث التوليد أن الاحتياج في الحقيقة للعرض لان الله سبحانه محتاج في ايجاده الى شئ فلا محذور ( قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان ) قد سبق ما فيه في شرح الديباجة فلينظر فيه ( قوله وعلى قانون الحكمة جاز أن تستند الخ ) قيل لاشك أن في زمان استعداد المادة لحدوث ممكن يمكن الآخر وان امتنع شرط ذلك الاستعداد فلا ينافي عموم القدرة بمعنى صحة تعلقيها بكل ممكن وانت خبير بأن الاستعداد المخصوص اذا كان شرطا لحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق ذلك الاستعداد اصلا لم يأت ايجاد ذلك الممكن قطعا وهو ينافي المقدورية بالمعنى المراد منها وهو تأتى اليجاد والترك نعم بعد تحقق الاستعداد التام فله الخيار فان شاء اوجده وان شاء تركه لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض حينئذ فليتأمل ( قوله قيل ولا بد ايضا من تجانس الأجسام الخ ) فان قلت لو سلم التجانس فلم لا يجوز أن يكون خصوصية بعض الأجسام مانعة مثل خصوصية بعض الممدومات على قاعدة الاعتزال قلت تلك الخصوصية لا تكون مستندة حينئذ الا الى القادر المختار فله أن يعدمها ويوجد خصوصية أخرى لامتناع القدرة اللهم الآن يقال الخصوصية اذا كانت

(الاصول فرق) متعددة كما سيتلى عليك (الاولى الفلاسفة) الالهيون فانهم (قالوا انه) تعالى (واحد حقيقى فلا يصدر عنه اثران والصادر عنه) ابتداء هو (العقل الاول والى البواقي صادة عنه بالوسائط كما شرحناه) من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) وما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه \* الفرفة (الثانية المنجمون ومنهم الصابئية قالوا الكواكب) المتحركة بمحركات الافلاك (هى المدبرات أمراً) فى عالمنا هذا (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجوداً وعدمه (مع مواضعها) أي مواضع الكواكب (في البروج وأوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات وأظهرها ما نشاهد من اختلاف الفصول) الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتواسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) في المواليد بالسعادة والنحوسة (والجواب ان الدور ان لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف) كما في توأمين أحدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن أن يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم (و) سيما (اذ قام البرهان على نقضه) فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر في الوجود الا الله (كيف ونقول لهم) ما أثبتوه من الاحكام لا يتنبأ لكم على قواعدكم لانكم (قد ادعيت ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية) في الماهية (فلا يمكن) حينئذ (جمل درجة حارة أو نيرة أو نهارية و) جمل درجة (أخرى باردة أو مظلمة أو ليالية

من الشخصات وأعدمها الفاعل المختار لعدم الشخص فلم تتعلق القدرة بإيجاد الممكن بخصوص في ذلك الشخص لكن كون هذا القدرة منافيا لعموم القدرة محل بحث (قوله الاولى الفلاسفة الخ) فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلامعنى لعدمهم من المخالفين في ثبوتها قلنا المراد بالقدرة القادرية أى كونه تعالى قادراً ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الايجاب كذا في شرح المقاصد والأقرب في الجواب أن نفي عموم القدرة قد يكون بنفي أصلها وقد يكون بنفي وصفها كما سيحكي مثله في المقصد الثانى لهذا المقصد (قوله الثانية المنجمون) قال في شرح المقاصد الظاهر أن ما نسب الى المنجمين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما يعرف مذهب المنجمين في مبادئ الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارئ تعالى موجبا ومختارا جعل فرقة أخرى من المخالفين (قوله ومنهم الصابئية بالهمزة من صبا الرجل صباخرج من دين الى دين) (قوله وتأثير الطوالع) فان الكواكب الذى هو في البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان في الشرف كان المولود في السعادة ومتى كان في الوبال كان المولود في الشقاوة كذا قالوا (قوله كما في توأمين) قد يجاب عن ذلك بانهم لا يدعون كون الأوضاع الفلكية علّة تامّة بل لاستعداد المواد ومداخل عندهم أيضا فعمل مادة أحد التوأمين يخالف

الاتحكما بحتا) وكذا الحال في جعل بعض البروج يتألكوا كب وبعضها يتألكوا كب آخر وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي تدعوها فانها كلها على تقدير البساطة تحكيمات محضة (ثم نردد ونقول ان الفلك) ان كان بسيطا فقد بطلت الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والابطال علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك (بسيط فحركاته بسيطة) متشابهة في انفسها (فالحرركات المختلفة) والمشاهدة والمرصودة منها (تقتضي محركات مختلفة) على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حرركات متخالفة (كما عرفت واذا بطلت) الهيئة بطلت (الاحكام) النجومية (لانها مبنية عليها على الهيئات المنخيلة لهم والا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها احكام) مترتبة عليها (لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء في الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المتخالفة في الطائع (والعبرة) في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الثابتة) من السيارات (وبعدها) عنها (ومسامتها وعدمها) فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج (لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم) وان أمكن أن يقال فيه كواكب صفار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به أحد منهم فان قلت البروج للمعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المساماة بالحركة البطيئة فيلزم ان تنقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم (ثم) انا نقول (اختصاص كل كوكب بجزءه) معين من اجزاء الفلك (يبطل بساطة الافلاك) اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا (فيعود الاشكال) أعني بطلان الهيئة المنخيلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام \* الفرقة (الثالثة الثنوية ومنهم المجوس) فانهم (قالوا

مادة الآخرة في الاستعداد على أنه قد يمنع الاتفاق الذي ذكره (قولهم من السيارات وبعدها عنها) انما قدر صلة للقرب ولم يحمل العبارة على قرب بعض الثوابت من البعض لأن العبارة الظاهرة في ذلك هو التقارب والتسامت على انه لا احتياج في تلك الاحكام الى اعتبار وضع بعضها مع بعض لكفاية طبائعها فيها وأما اعتبار وضعها مع السيارات فلا ختلاف آثارها باختلافه كما صرح به (قولهم يبطل بساطة الافلاك) اذ لا يجوز استناد ذلك الاختصاص الى طبائع الكواكب لأن اختلاف النسب فيما يشابه المنسوب اليه مما لا يعقل وان كان المنسوب أمور متخالفة

انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيراً شريراً معاً ( فلذلك اثبتوا إلهين كما مر تفصيلاً  
 ( والجواب أنا نلتزم التالي ) فإنه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها ( وانما لا يطلق لفظ  
 الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القدرة والخصاير ) مع كونه خالقاً لهما ( لأحد الامرين  
 اما لانه يومهم أن يكون الشر غالباً في فعله كما يقال فلان شرير أى ذلك مقتضى تحيزته ) أى  
 طبيعته ( والغالب على هجيره ) أى دأبه وعادته ( واما لعدم التوقيف ) من الشرع ( واسماء  
 الله تعالى توقيفية ) \* الفرقة ( الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على ) الفعل ( القبيح لانه  
 مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص ) يجب تنزيهه تعالى عنه ( والجواب انه لا يبيح  
 بالنسبة اليه فان الكل ملكه ) فله أن يتصرف فيه على أى وجه أراد ( وان سلم ) قبح الفعل  
 بالقياس اليه ( فغايتة عدم الفعل لوجود الصارف ) عنه وهو القبح ( وذلك لا ينفي القدرة )  
 عليه \* الفرقة ( الخامسة ) أبو القاسم ( البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه  
 اما طاعة ) مشتملة على مصلحة ( أو معصية ) مشتملة على مفسدة ( أو سفه ) خال عنهما  
 أو مشتمل على متساويين منهما والكل محال منه تعالى ( والجواب انها ) أى ما ذكرتموه من

الحقيقة ( قوله ) والا لكان خيراً شريراً معاً ( لا يخفى أن دليلهم على تقدير تمامه لا يثبت مدعاهم لانه انما ينفي فعل  
 الشر والمدعى نفي القدرة عليه ومن البين أن القادر على الشر الغير الفاعل إياه لا يكون شريراً ( قوله ) والجواب  
 أنا نلتزم التالي ( هذا على تقدير أن يراد بالخير خالق الخير وبالشر يراد خالق الشر وأما أن يراد بالخير من يغلب خيره  
 على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره فالجواب منع الملازمة والمسبق فيه التفصيل اكتفى ههنا بما ذكره  
 قوله مقتضى تحيزته والغالب على هجيره ) التحيز بالنون المفتوحة والهاء المهملة والراء المعجمة على وزن فعيلة  
 والهجير بكسر الهمزة والفتح والهاء المشددة وفتح الراء المهملة وفيه لغات أخرى وهى الهجير على وزن الفسيق والاهجيرى  
 بكسر الهمزة وفتح الراء وهجير ياكسر الهمزة والراء وتشديد الياء ( قوله ) لانه مع العلم بقبحه سفه ( قيل انما يلزم  
 السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة اليه تعالى اذ لم تكن جهة الحسن راجحة كثيرة اذ الحكمة حينئذ تقتضى  
 وجود ذلك الفعل ليحصل حسنه الكثير وان لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل في القضاء على  
 سبيل التبعية وهذا انما يراد عليهم اذ لم يكن كلامهم في القبح المطلق أو الذى جهة قبحه كثيرة راجحة ( قوله ) وذلك لا  
 ينفي القدرة عليه ( فان قلت بل ينفيها اذ المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبح مقدوراً على تقدير تسليم  
 القبح بالقياس اليه تعالى لزم جواز النقص تعالى عن ذلك علواً كبيراً قلت المحذور ههنا انما لزم من الامتناع الغيرى  
 أعنى من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل لانه نفسه فلا ينافى الامكان الذاتى الكاف فى المقدورية ( قوله )  
 قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد ( حتى لو حرك جوهره الى خيز وحركة العبد الى ذلك الحيز لم تتنازل الحركتان  
 ( قوله ) أو سفه خال عنهما الخ ) فيه دفع لاعتراض شارح المقاصد حيث قال عبارة المواقف ليست على ما ينبغي لان

صفات الافعال ( اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا وصدوره بحسب قصدنا ودوا عينا  
 ( وأما فعله تعالى فنزه عن هذه الاعتبارات ) فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا  
 عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان التماثل أن يقول ما يصدر  
 عنه من أمثال أفعالنا اما أن يشتمل على مصلحة أو مفسدة أو يخلو عنهما وعلى التقادير يكون  
 متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله ( وهو ) أى ذلك المثل الصادر  
 عنه ( خال عن الغرض كسائر أفعاله ) المنزهة عن الاغراض فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة  
 أو مفسدة ( ولا يلزم ) من عدم ثبوت الغرض ( العبث ) انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن  
 شأنه أن يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك \* الفرقة ( السادسة الجبائية قالوا لا يتقدر  
 على عين فعل العبد بدليل التماثل وهو انه لو أراد الله تعالى فعلا ) من أفعال العبد يوجد فيه  
 ( وأراد العبد عدمه ) منه لزم ( اما وقوعهما فيجتمع النقيضان أو لا وقوعهما فيرتفع النقيضان  
 أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر ) على مراده والمقدر خلافه ( لا يقال يقع مقدور الله لان  
 قدرته اعم ) من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي إلهين ( لانا نقول  
 معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدر ولا اثر له في هذا المقدر ففهما في هذا المقدر  
 سواء ) فيتقاربان فيه ( والجواب انه مبني على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع  
 ما تقدم ) وعلى تقدير تأثيرها فتساويهما في هذا المقدر ممنوع بل الله تعالى أقدر عليه من  
 العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية  
 نعم ثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالهية دون العبدية

### ﴿ المقصد الثالث ﴾

في علمه تعالى وفيه بحثان \* البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء

السفة وان جاز أن يجعل شاملا للعبث فلا يخفاء في شموله المعصية أيضا وجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح  
 ( قوله أو يخلو عنهما ) الظاهر انه أدرج فيه المشغل على المتساويين منهما بناء على انه أراد بالمصلحة والمفسدة  
 المحضة منهما أو الغالبة فالخلو عنهما يشمل صورتين كما لا يخفى لكن افرد به بالدكر فيما سبق لزيادة التوضيح  
 ( قوله فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة ) ويمكن أن يجاب أيضا بأنه مشغل على مصلحة ولا نسلم أن كل مشغل على  
 المصلحة طاعة بل هي امتثال وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب ( قوله بل الله تعالى أقدر عليه من العبد ) هذا الكلام  
 انما يمشى اذ ثبت أن القدرة مقولة على ما تحتها بالتشكيك وأما اذا كانت متواطئة فلا ( قوله البحث الاول في  
 اثباته ) قد استدلل على ثبوت العلم تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات بأن عدم العلم عما من شأنه ذلك جهل

وانما نفاء شذمة ( من قدماء الفلاسفة ) لايعبأ بهم وسند كره لكن المسلك ( في اثبات كونه تعالى عالما ) مختلف أما المتكلمون فلم يمسلكان الاول ان فعله تعالى متقن ( أي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتغل على حكم ومصالح متكررة ) وكل من فعله متقن فهو عالم ( أما الاول ) اعني اتقان فعله ( فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس وتأمل ارتباط الملويات بالسفليات سيما ) اذا تأمل ( في الحيوانات وماهديات اليه من مصالحها وأعطيت من الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقه الانسان واعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات وأما الثاني ) وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما ( فضروري وينبى عليه ان من رأى خطأ حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مؤثرة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسباً للمقام من شخص يضطر الى أن يجزم بأنه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جمع الوجوه فمنوع ) ان فعله تعالى متقن ( اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ما ) ويتضمن خللا ( ويمكن تصويره على وجه أكمل ) مما هو عليه ( أو الموافق ) للمصلحة ( من بعض الوجود فلا يدل على العلم ) اذ ما من اثر الا ويمكن أن ينتفع به منتفع سواء كان مؤثرا عالما أولا كاحراق النار وتبريد الماء ( أو أمراً ثالثا فينبه لنا ) ما هو ( وكيف ) يدل على علم الفاعل ( و ) نقول أيضاً ( انه ) أي دليلك على اثبات علمه ( منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة ) المتساوية ( بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لانه أوسع من ) المثلث و ( المربع ) والخمس ( ولا يقع فيها ) أي بين المسدسات ( فرج كما ) يقع ( بين

والجهل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام له وهذا ظاهر اذا أثبت أولا كون العلم بجميع ما ذكر من شأنه تعالى ( قوله وكل من فعله متقن فهو عالم ) لا يخفى أن اتقان الفعل وكذا قدرة الفاعل انما يدل على انكشاف المفعول للفاعل وأما ان للفاعل صفة موجودة زائدة على ذاته فلا ( قوله علم بالضرورة ان كاتبه عالم ) الكتابة يقال في عرف الادباء لانشاء النثر كما ان الشعر يقال لانشاء النظم والظاهر انه المراد ههنا الخط ( قوله لانه أوسع من المثلث ) أي اذا كان مجموع خطوط المسدس مساوياً لمجموع خطوط المثلث وأخوه به مثلاً كان المسدس أوسع منه ( قوله ولا يقع بينهما فرج كما بين المدورات وما سواها ) فان قلت هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات وما أشار اليه في أول موقف الجوهر من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلوا الفرج بخلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك فيبين ما ندفع قلت قد ذكرت هناك ان مراده ان المسدسات اذا كانت متفاوتة في المقدار يلزم خلوا الفرج وان لم يلزم اذا كانت متساوية فيه وأما

المدورات وما سواها) من المضامات (وهذا) الذي ذكرناه (لا يبرهنه الا الحذاق من أهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجعل لها سدًى ولحمة على تناسب هندسى (بلا آلة مع انه لا علم لها) بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم (والجواب عن الاول ان المراد) بالمتقن (ما شاهدته من الصنيع الغريب والترتيب المعجيب) الذي تثير فيه العقول ولا تهتدي الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالة على علم الصانع (وتوضيحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خال) واشتماله على كل كمال (حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم و) (الجواب عن الثاني اننا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما أو يلهمهما حالا فخالا ما هو مبدأ لذلك) (الفعل الصادر منهما) المسلك الثاني) انه تعالى قادر لما سر وكل قادر فهو عالم

المربعات فلا يلزم فيه اذلك أصلا - لا بد من إثبات التفريق بين ادعاء لزوم الفرج في المسدسات هناك ونفيه ههنا وأما التدافع بين كلاميه بالنسبة الى المربع فدفعه أن يستثنى المربع ههنا بقوله ما ذكرناه هناك بقى الكلام في ان المثلث يدخل في عموم ما سواها مع انه مثل المسدس كما يذاهنك ولا قرينة لاستثنائه (قوله والجواب عن الثاني الخ) وفي ابتكار الافكار ان هذا الجواب عنه من يعترف بكون الحيوانات هي الفاعلة لا فاعلها الاختيارية ومن قال انها مخلوقة لله تعالى فالجواب عنده ان الاحكام والاتقان ليس مستند الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب أن تكون معلومة لله تعالى لا لها ولعل المصنف انما يتعرض له لان الكسب أيضا يقتضى العلم بالمكسوب القصدى كدليل عليه مثال الكتاب والخطاب أيضا (قوله لجواز أن يحاق الله تعالى) انما ذكر في التعليل الجواز مع أن ظاهره يدل على أن الاتقان يفيد جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض توهم استحالة علمهما والا فلا وجه للقطع بعده بعد تسليم امكانه فاشار الى منع المبنى وادعاء عامهما أيضا للاتقان فعلمهما

(قوله الثاني انه تعالى قادر الخ) قال في شرح المقاصد المحققون من المتكلمين على أن طريقة القدرة والاختيار أو كذا أو ثنى من طريقة الاتقان والاحكام لان علمها سواء الاصل هو انه لم لا يجوز أن يوجب البارئ تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة والحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بأن إيجاد مثل ذلك الموجود وإيجاد العلم والقدرة فيه يكون أيضا فعلا محكما بل أحكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذا الإيجاب من غير قصد لا يدل على العلم فترجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب ويرد عليه ما قيل من أن لنا أن ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بأن يقال لا يجوز أن يوجب البارئ تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق الإيجاب اما أن يكون قديما أو حادثا والاول باطل لما تبين من حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والثاني أيضا باطل لان استناد الحادث الى الموجود انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالة تكون هذا الكلام دليلا على قدرته تعالى لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة لان ثابت بهذا الكلام مطلوبنا ولا نجعل قادرية تعالى من جملة مقدمات الدليل على انه لو تم



لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الاعم العلم (لا يقال) كون كل قادر عالما ممنوع اذ (قد يصدر عن النائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المتزلة وكثير من الاشاعرة (فعل قليل) متقن (انفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله) ولا عبرة بالقلة والكثرة (لانا نقول لاسلم الملازمة اذا الضرورة فارقة) فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه وأما من جعل النوم ضد القدرة فالسؤال ساقط عنه (وأما الحكماء فلهم) في اثبات علمه تعالى (أيضا مسلكتان المسلك الاول انه مجرد) أي ليس جسماء ولا جسمانيا كما مر في التنزيهات (وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكميات وقد برهنا) فيما ساف (علي المقدمتين) المسلك الثاني انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ماعداه أما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة (عن العلائق المادية (لشيء المجرد) القم بذاته (وهو حاصل في شأنه) لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته (وأما الثاني فلانه مبدأ لما سواه) أي لجميعة اما بواسطة أو بدونها (والعلم بالعلمة يوجب العلم بالعلول) فيكون عالما بذاته وبجميع علول لولائه (ويرد علي) المسلك

ما ذكره لم يحتج الى توسيط قوله لم لا يجوز أن يوجب الباري تعالى الخ اذ يكفي ان يقال من كان فعله متقنا لما يلزم كونه عالما اذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار (قوله لان القادر هو الذي الخ) فان قلت هذا البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه السؤال والجواب قلت السؤال المذكور ينبغي أن يحصل على المعارضة وهذا يظهر توجيهه لكن الحق أن استلزام الارادة للعلم بالمراد ضروري فلا فرق بين كون المراد قليلا وكثيرا كما أشرنا اليه في عاشر مقاصد القدرة من موقف الاعراض (قوله فعل قليل متقن) أشار الشارح المحقق بزيادة قيد الاتقان الى ورود السؤال على المسلك الاول أيضا (قوله فالسؤال ساقط عنه) أي السؤال بالنائم والغافل لان الغفلة كالنوم في كونه مضادا للقدرة ويحتمل أن يكون مراده ابقاء السؤال بالغافل (قوله الاول انه مجرد الخ) قيل دليلهم الاول يفيد علمه تعالى بذاته علمه احصوليا ودليلهم الثاني يفيد علمه بذاته علمه محضوريا (قوله وقد برهن فيما ساف على المقدمتين) أما على الاولى ففي التنزيهات حيث بين أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض وأما على الثانية ففي المرصد الاخير من الموقف الرابع في أحكام العقل (قوله واذا عقل ذاته عقل ماعداه الخ) ضم هذه المقدمة مع أن أصل العلم يثبت بالاولى اما لاثبات العلم بالحصول أيضا كما ذهب اليه بعضهم أولا لاثبات عموم العلم المقضي لاثبات أصله على وجه أبلغ (قوله فلان التعقل حضور الماهية) فيه أن الواجب تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما مر في أول الأهور العامة اللهم الآن يراد بالماهية ههنا ماهية الشيء وهو هو من غير اعتبار البكائية واعلم أن قولهم التعقل حضور الماهية محمول على المسامحة عندى والمراد أن التعقل الماهية الحاضرة من حيث هي حاضرة وقد سبق مناته حقيقة في أواخر أول مقاصد العلم من موقف الاعراض فلينظر فيه وعلى هذا ينزل الارادات فتأمل

(الاول منع الكبرى) القائلة بأن كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (وبرهانه) الذي تمسكوا به (قد مر ضمه و) يرد (على) المسلك (الثاني) اننا لنسلم ان التعقل ماذ كرتم وتعرفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك) المنفي الذي عرفوه به (ولكن من أين لهم ان الحالة التي نجدوها من أنفسنا ونسميها العلم حقيقته ذلك) الذي ذكروه (لا بد له من دليل سلناه) أي سلنا ان حقيقة العلم ماذ كرتموه (لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير) بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها (سلناه) أي عدم اشتراط التغاير (لكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واللازم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله واذا علما معا علم البعيد أيضا لانه معلولهما (نعم يلزم ذلك

(قوله) لا نسلم أن التعقل ماذ كرتماح) قيل كيف والحضور نسبة بين الشئين ولم يقل أحدهما فلاسفة يكون التعقل والعلم من المقولات النسبية ولوجوز كون التعقل نسبة فلم لا يجوز أن يكون عبارة عن حالة نسبة أخرى يتحصل في حقنا دون بعض المجردات) (قوله) لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير (قد بقر يد هذا بان العلم مما يفهم بالضرورة كل أحد ما بكنهه أو بما يميز عن سائر أغياره ونحن نعلم قطعا أن مجرد عدم غيبة الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا أو ماديا ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم بل ربما يدعى أن عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون أحدهما عالما والآخر غير علم قيل المفهوم من تقرير الشارح انه حمل هذا الكلام على أن التغاير شرط بعد تحقق الحضور ولا وجه له لانه يؤدي الى أن يوجد حقيقة الشيء بدونها لا تنفاه شرطه وهو غير معقول فالصواب أن مراد المصنف لم لا يجوز أن يشترط في حضور الشيء للشيء المغايرة الذاتية بين الحاضر وما حضر عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لا تنفاه الحضور المستلزم لتلك المغايرة لا لا تنفاه مع تحقق الحضور الذي هو حقيقة العلم على الفرض وأجيب بأن الاضافة في قول الشارح حقيقة العلم ماذ كرتموه مثل الاضافة في قولنا حقيقة الهندى الانسان لا مثلها في قولنا حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحينئذ يكون العلم حصته من حقيقة الحضور مشروطا بالمغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لا يلزم من وجود الانسان وجود الهندى وان كان حقيقته ذلك (قوله) بجميع لوازمه القريبة والبعيدة (نوقش فيه بأن جميع لوازم الشيء لا يلزم أن يكون معلولات له بل قد يكون معلولا وقد يكون غلة وقد يكون غيرهما وأجيب بأن اللازم قد يطلق على ما يتبع الشيء ويحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشيء في الجملة وهو المراد ههنا) (قوله) واذا علم ما علم البعيد أيضا) فان قلت العلم باللازم انما يلزم اذا تصور الملزوم قصدا ويكون العلم به تاما بالمعنى الذي يعرفه وحينئذ نقول العلم الثالث انما يلزم اذا كان تصور اللازم الاول قصديا وليس فليس وان تصور كذلك نقول يلزم الثالث لهما وهم جراكس ينقطع بانقطاع التصورات القصدية قلت وحينئذ نقول الدليل الذي ذكره لو سلم دلالة على علمه القصدي بذاته تعالى لم يدل على علمه القصدي بمعلولاته

اذا علم الشيء الذي هو علة (وعلم انه علة له) أي للشيء الآخر الذي هو معلول (و) علم  
 (انه موجود) علم (انه يلزم من وجود العلة وجود المعلوم) فيثبت يعلم وجود المعلوم قطعاً  
 لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت  
 العلم الآخر (فلم نقول ان ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم (تنبيه) مسلكاً  
 المتكلمين يفيد ان العلم بالجزئيات كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك (لان الجزئيات) معلولة  
 كالكليات (صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له) فيكون عالماً بهامهما (وأما مسلكاً

فلا يثبت المطلوب (قوله) وعلم انه موجود وعلم انه يلزم الخ) فيه أن المطلوب من الدليل السابق كون المقصود  
 ههنا اثبات علمه تعالى بنفسه مع اولاته الوجودها فالعلمان الاخيران مما لا حاجة اليه اللهم الا أن يقال لما  
 كان مبنى كلامهم أن العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم التام بها عبارة عن العلم بهما جميعاً ما لها ومن  
 جلته عليتها وجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول داخل في المدعى (قوله) لكن ما ذكرتم يدل الخ) دفع  
 لجواب صاحب المقاصد بأن الكلام في العلم التام يعني العلم بالشيء بجميع ماله في نفسه أي من الصفات التي منها  
 العلية ولا شك أن علم الباري تعالى بذاته كذلك وأنه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع الذي اشار اليه انه لا يلزم  
 من الدليل المذكور كون علمه تعالى بذاته تاماً بذلك المعنى وان كان كذلك في نفس الامر فان قلت لما كانت  
 العلة لذاته المخصوصة ووجهة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقة تمام وجه العلم بالمعلول وهذا ضروري لا وجه  
 لمنعه قلت العلوم لنا هو أن عين العلة الخارجية مستلزمة لعين المعلول الخارجي وأما أن صورتهما سلمة لم صورته  
 فلا نسلم ذلك إذا لعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام على أن علمه تعالى بذاته حضورى عندهم فلا حصول  
 صورة فيه فان قلت لما ثبت ان المعنى يكون الماهية معقولة حضورها للذات المجرد القائم بذاته تعالى لم كون  
 عليته معقولة لذاته ضرورية حضورها له تعالى لكونها وصفه ثم انه يلزم من علمه بها علمه بالمولات وهو  
 المطلوب قلت أجيب عنه باننا لا نسلم أن العلية حاضرة له تعالى لان حضور الشيء اما بوجوده له متأسلاً كصفاته  
 الحقيقية الخارجية أو غير متأسل كما اذا حصل صور الأشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتبارى ليس لها وجود  
 خارجي فليس لها حضور باعتبار وجودها له تعالى متأسلاً ثم أن اتصاف الموصوف بصفة لا تقتضى ثبوت  
 الصفة فيه ظلياً أيضاً فلم يلزم كون العلية معقولة له أصلاً وهذا الجواب غير مرضى عندي اذ لو اعتبر في حضور  
 الاعتباريات وجودها الظلي لم يبق فرق بين الحصول والحضور في علمه تعالى بالمعدومات وعاد ما هو بواعنه  
 من لزوم التكثير في ذاته تعالى وان التزمه أبو علي وراغم أصول الفلاسفة كما فصلناه في موقف الاعراض  
 فالجواب عن السؤال عندي منع أن العلم الحضورى بالعلية يستلزم العلم بالمعلول وأن استلزم العلم الحصولى بها  
 علم وهذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال وعلمها الحصولى هو المنوع في الجواب على أن حضور عليته له تعالى  
 لا يستلزم حضور علمه لمعلوله لما بعده له فلا يلزم عموم علمه تعالى مع انهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى

(قوله) كالكليات صادرة عنه) صدور الكليات عنه تعالى محل تردد اذ لا وجود لها في الخارج ولا في ذهن عندنا  
 وأما كونها معلولة في ضمن الافراد فهو راجع الى تعلل الافراد كما اشار اليه في المقصد الثاني من بحث العلة  
 والمعلول وهذا يظهر أن دلالة ثاني مسلكي الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات أظهر من دلالة على علمه تعالى

الحكام فلا يوجبان الاعمال كلياً لان ما علم بماهيته (المجردة كما استفيد من الاول) (أو) علم  
 (بماهية) كما استفيد من الثاني (يدل) علماً كلياً فان المعلوم ماهيته كذا اما وحدها) كما في  
 المسلك الاول (أو مع كونها معللة بكذا كما في المسلك الثاني) والماهية كلية وكونها معللة  
 بكذا كلي (أيضاً) وتفيد الكل بالكل (مرات كثيرة) (لا يفيد الجزئية) فضلاً عن تقييده  
 به مرة واحدة رهناً على تأمل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية الدالة يستلزم العلم التام  
 بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط أو بغير وسط وادعوا أيضاً اتقاء علمه تعالى  
 بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض  
 المحققين وقال انهم مع ادعائهم ذلك قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة كالكليات  
 فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضاً لكنهم التجأوا في دفعه الى تخصيص القاعدة  
 العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب أدباء العلوم الظنية فانهم يخصون قواعدهم  
 بموانع تمنع اطلاقها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية **في البحث الثاني** **في** ان علمه تعالى  
 يعلم المفومات كلها الممكنة والواجبة والممتنة فهو أعم من القدرة لانها تخص بالممكنات  
 دون الواجبات والمنتزعات) وانما قلنا عمومها للمفومات (لمثل ما صر في القدرة وهو ان الموجب

بالكليات) **(قوله)** فلا يوجبان الاعمال كلياً (لعل المحصر اضاف بالنسبة الى الجزئيات المعلولة والا ففى المسلك  
 الثاني انه تعالى يعقل ذاته ومن البين انه علم جزئياً فتأمل) **(قوله)** لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية (قد ذكرنا  
 في مباحث العلم ان مذهب أبي علي ومتابعيه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان مخالفاً  
 لقواعد الفلاسفة فالغير في العلم تغير في الصفة الحقيقية عندهم وجميع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات  
 العلم وأما غيرهم فلا ينبغي أن يحمل كلامهم على الالتزام كما ثبت فيما سبق على مثله) **(قوله)** قد تناقض كلامهم الخ  
 قد يعترض عنه بانهم انما ادعوا أن العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلوم لان العلم بهم يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات  
 الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم فلا تناقض ودفع هذا  
 الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجاً الى آلات جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب  
 تعالى **(قوله)** يعلم المفومات كلها (أورد على معلومية الكل أي جميع الموجودات والمعدومات لله تعالى بأن  
 العلم بنفس التميز أوصفة توجهه ولا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه وما قبل من انه لا معنى للعلم بالجوهر الا العلم با حاده  
 فيكفي تميز كل فرد ولا يجب تميز الكل لانه لا يلتفت اليه لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الاحاد أيضاً معلوماً  
 والمعلومية تقتضي التميز وقد يجاب بأن العلم يوجب تميزاً فيما يوجد هناك غير اذ لو لم يبقر المعلوم حينئذ عن ذلك  
 الغير لم يكن هو بالمعلومية أولى وأما حيث لا غير فلا نسلم لزوم التميز فان التميز فرع تحقق التميز عنه البتة والحق في  
 الجواب أن التميز ههنا عن الغير الذي هو كل واحد من الاحاد **(قوله)** وهو أن الموجب للعلم ذاته) اما بواسطة المعنى

للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفوماتها ونسبة الذات الى الشكل سواء  
 فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلاهما (والخالف في هذا الاصل) أيضا (فرق) ست  
 \* (الاولى من قال) من الدهرية (انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون  
 الا بين شيئين) متغايرين هاتر فاما بالضرورة (ونسبة الشيء الى نفسه محال) اذ لا تغاير  
 هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقة (ذات نسبة)  
 الى المعلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم  
 والمعلوم فلا يجوز أن يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينهما وبين المعلوم ونسبة أخرى  
 بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة  
 الاولى من هاتين المذكورتين اعترفت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سدناه) أى كون  
 العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه (لكن لانعلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية)  
 فان التغاير الاعتبارى كاف لتحقيق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك (واحدنا يعلم

أعنى العلم على ما هو رأى الصفاتية أو بدونها على ما هو رأى النفاة) **قوله** والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات  
 قيل هذا يتوقف على اثبات كون الأشياء متساوية في حصة المعلومية ولعل الخالف لا يسلم ذلك **(قوله** من قال من  
 الدهرية) المفهوم من سياق كلامه ان الدهرية يشبهون الواجب تعالى وأما ما سيدكره في النبوات من أن  
 الدهرية على اختلاف اصنافهم ينفعون القادر المختار فكأنه محمول على نفى القدرة والاختيار وان كان بعيدا من  
 المشهور **(قوله** لان العلم نسبة الخ) قيل هذا انما يدل على عدم العلم بالعلم بالذات كما تراه الفلاسفة ومتأخروا  
 المعتزلة والجواب أن المراد أن العلم المعنى المصدري اعنى الكشف والتغير نسبة لا يلائمه تقرير الجواب فتأمل  
**(قوله** والجواب منع كون العلم الخ) هذا الجواب لا يناسب ما ذكره في آخر المقصد الاول من مقاصد العلم في  
 موقف الاعراض وقد ذكرت هناك فليست نظريه **(قوله** قلنا هي تقتضى الخ) قيل العلم كما هو المختار صفة توجب  
 تميزا وانما كشافا ولا شك في أن التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لا بين العلم وأحد هاتين الاعداد الاشكال  
 ويحتاج الى الجواب التسليمى الذى ذكره وبالجملة ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم مرآة وتلك  
 النسبة ونسبة الشيء الى صاحبه أولى وأقدم من نسبه الى آله **قوله** ونسبة أخرى بينهما وبين العالم) كون  
 هذه النسبة نسبة أخرى لا يتوقف على تحقق التغاير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يرد أن الكلام ههنا  
 مسوق على نفى اقتضاء ذلك التغاير لجواز أن يكون لشيء واحد بالنسبة الى شيء آخر بعينها نسبتان متغايرتان  
 فان علم زيد بنفسه له نسبة الى زيد بالقيام ونسبة أخرى اليه بالعلق نعم بعد تحقق النسبتين حصل له وصف العالمية  
 والمعلومية وتحقق التغاير الاعتبارى لكن هذا التغاير متفرع على تلك النسبة لاسابق عليها كما مر في بحث العلم  
 من موقف الاعراض والمنفى هو اقتضاء سبق التغاير **(قوله** اعترفت بالعرض فيما بينهما) فلا يلزم التغاير بين العالم  
 والمعلوم لان معناه حينئذ تعلق علمه بالمعلوم فلا يقتضى الامغايرة العلم للمعلوم **(قوله** فان التغاير الاعتبارى  
 كاف الخ) قيل التغاير الاعتبارى انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت

نفسه) مع عدم التناير بالذات (لا يقال ذلك) أى علمنا بذواتنا جائز (لتركيب فى أنفسنا بوجه من الوجوه) أى سواء كان تركيبا خارجيا أو ذهنيا (وكلامنا فى الواحد الحقيقى) الذى لا تكثر فيه أصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشئ ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقص به (لانا نقول أحدا) على تقدير علمه بنفسه (لو كان له نسبة الى كل جزئية فقد حصل المطلوب) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه وهو عينه (والا فلا يعلم الا أحد جزئية فيكون العالم غير المعلوم) لان الجزء غير الكل (فلا يعلم نفسه) والمفروض خلافه فان قلت من أين ثبت التناير الاعتبارى المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشئ باعتبار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التناير يكفيننا (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (انه لا يعلم شيئا أصلا وإلا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشئ انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) فى مذهب الفرقة الأولى (لا يقال لانسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والازم من العلم) بشئ العلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم من العلم) بشئ واحد العلم بأمر غير متناهية) وهو محال (لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به) أى بأنه عالم وذلك مما لا خفاء فيه (فان من علم شيئا أمكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والاجاز أن يكون أحدا عالما بالمجسطى والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولكن لا يمكنه أن يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالع فى الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال (والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا بالضرورة) التى ذكرتموها انما هى (فيمكنه العلم بنفسه وان أمكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالى) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض (وأىضا قد صر بطلان ما ذكره فى) اثبات (انه لا يعلم نفسه الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال انه لا يعلم غيره)

كونه تعالى عالما بذاته فى نفس الأمر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الأول وقد مر فى بحث العلم جوابه فليتذكر (قوله) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه) ان اراد النسبة الواحدة منعها ولا يلزم من انتفاءها عدم علمنا الا أحد أجزاء الجواز أن نعلم كل جزء بنسب متعددة وان اراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب فليتأمل (قوله) لان امكان المحال محال) وأيضا قد ثبت أن ما يمكن للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل والالزم الجهل



مع كونه عالماً بذاته وذلك ( لان العلم بالشئ غير العلم بغيره ) أى بغير ذلك الشئ من الأشياء  
 الآخر ( والا فن علم شيئاً علم جميع الأشياء ) لان العلم به حينئذ عن العلم بها وهو باطل  
 واذا كان العلم بشئ مغايراً للعلم بشئ آخر ( فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم ) على حدة  
 ( فيكون في ذاته كثرة ) متحققة ( غير متناهية ) هي العلوم بالمعلومات التي لا تنهاى وذلك  
 محال بالتطبيق ( والجواب انه ) أي ما ذكرتموه من كثرة العلم ( كثرة في الاضافات )  
 والتعلقات ( و ) ذلك لانه لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل ( العلم واحد ) تعدد  
 تعلقاته بحسب معلوماته ( وذلك ) أى تكثر الاضافات والتعلقات ( لا تمتنع ) لانها أمور  
 اعتبارية لا موجودة \* ( الرابعة ) من تلك الفرق ( من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ  
 المعقول متميز عن غيره ) لان العلم امانفـس التميز أو صفة توجبه ولا نه لولم يتميز عن غيره لم يكن هو  
 بالمعقولة أولى منه ( وغير المتناهي غير متميز عن غيره ) بوجه من الوجوه ( والا لكان له حد ) وطرف  
 ( به يتميز ) وينفصل ( عن الغير ) واذا كان له طرف ( فليس غير متناه هذا خلف والجواب  
 من وجهين \* الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يـمـنى ان المجموع من حيث هو  
 مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كانت احاده غير متميزة كما  
 ذكرتم ( وفيه نظر لان ذلك ) الوصف أعني اللاتناهي ( أمر واحد عارض لغير المتناهي  
 وهو غير ماصدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه ) لانه الموصوف باللاتناهي لافي  
 ذلك المفهوم العارض لانه موصوف باوحدـة ولما اتجه أن يقال المراد ان مجموع ماصدق  
 عليه معقول باعتبار عارضه لأن عارضه معقول في نفسه أشار الى دفيه فقال ( وبالجمله فالنزاع  
 في غير المتناهي تفصيلاً لا اجمالاً ) وما ذكرتم علم اجمالاً لا منازعة فيه لا حد كيف ولا بد

والنقص تعالى عن ذلك فيلزم وقوع المحال ( **قوله** والا فن علم شيئاً علم جميع الأشياء ) مبنى على أن العلم بشئ اذا  
 كان عين العلم بشئ آخر في الجملة كان العلم بشئ عين العلم بكل الأشياء الآخر اذا الفرق بالعينية في البعض  
 والغيرية في البعض الآخر تحكم لا يساعده ضرورة ولا برهان ( **قوله** فيكون في ذاته كثرة غير متناهية ) هذا انما  
 يدل على رفع الايجاب الكلى وهو أن ليس جميع غيره معلوما له تعالى ومدعاهم السلب الكلى أعني لاشئ من  
 الغير بمعلوم له تعالى كما سيصرح به الشارح فدليلهم لا يطابق دعواهم فلولم يذكر قوله غير متناهية لا يمكن  
 تطبيقه عليه اللهم الا أن يبنى الكلام على أن نسبة ذاته الى ذاته أرجح من نسبته الى الغير أو ما نسبته الى الغير فما  
 لا يتفاوت فلو جاز في البعض جاز في الكل وفيه ما فيه فليتنامل ( **قوله** اذا المعقول متميز عن غيره ) وأيضا يلزم ثبوت  
 العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكرته الفرق الثالثة ( **قوله** تفصيلاً لا اجمالاً ) يريد



منه في الحكم بعد تميزه ( الثاني المقول كل واحد واحد ) من غير المتناهي ( وانه متميز عن غيره ) من تلك الاحاد ومن غيرها ( ولا يضر ) في تميز كل واحد واحد ( عدم تميز الكل ) من حيث هو كل ولا لزوم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال ( والحق ان نقول لانسلم ان ) المقول ( التميز ) يجب ان يكون ( له حد ونهاية ) يمتاز به عن غيره ( وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه ) وانفصاله عن غيره ( بالحد والنهاية وانه ممنوع ) لان وجوده التميز لا يتحصر في الحد ( الخامسة ) منها ( من قال ) وهم جمهور الفلاسفة ( لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذن علم ) مثلا ( ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد ) عنها ( فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار ويبقى ذلك العلم بمحاله والا اول يوجب التغير ) في ذاته من صفة الى أخرى ( والثاني ) يوجب ( الجهل ) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشككة وان لم تكن متغيرة كاجرام الانوار الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشككة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشككة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات المقول ( والجواب منع لزوم التغير فيه بل ) التغير انما هو ( في الاضافات ) لان العلم عندنا اضافة

ان الجواب الاول كان دال على انه تعالى يعلم غير المتناهي اجمالا وتفصيلا وهذا الجواب دال على انه تعالى يعلمه تفصيلا اجمالا والحق انه تعالى يعلمه اجمالا وتفصيلا فلذا اعرض عنهم و اجاب عن أصل الاستدلال بوجه لا محذوفه ( قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة ) لاشك ان هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه ولهذا كفرت الفلاسفة فلا وجه لنفي علمه بالجزئيات المتغيرة بناء على لزوم التغير والجهل على تقدير العلم بها والا فلا بد من الفرق بين الجهلين حتى يلزم أحدهما دون الآخر وقد يتذرع عنه بأن ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية وان كان كمالا للوجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لا يستلزمه الجسم والتركب فلا استعماله في عدم ثبوته للواجب تعالى وانت خير بأن هذا الاستلزام بسبب ان ادراك الجزئيات الجسمانية محتاج الى آلات جسمانية وقد تحققت ان هذا الاحتياج غير مسلم سيما بالنسبة الى الواجب تعالى ( قوله يوجب التغير في ذاته من صفة الى صفة ) هذا انما هو على رأي القائلين بالصفة من الفلاسفة وأكلام الرأى كما نبت عليه في الدرس السابق ولا وجه لحمل الصفة على المحال لان بطلان التغير فيها ممنوع عند الفلاسفة أيضا ويؤيده ان المصنف اجاب بمنع لزوم التغير وصرح الشارح بأنه لا يلزم التغير في صفة موجودة ( قوله لان العلم عندنا اضافة الخ ) رد هذا الجواب بأنه لو كان علمه تعالى اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم أن لا يكون الباري تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العاقل لان المفروض أن لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات أو اضافة الصفة قبل تحقق المضاف

محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة فعلی الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التفسيرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكك انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة وأما اذا كان اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ( وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة ) وكثير من الاشاعرة ( بأن العلم بأنه وجد ) الشيء ( و ) العلم بأنه ( سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن ) اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له ( وانما يحتاج احدا الى علم آخر ) متجدد يعلم به انه دخل الآن ( لطريان الغفلة عن الأول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد ) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه ( وهذا ) الذي ذكره ( مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس ) علما ( زمانيا ) أي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بأزمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك

اليه وأجيب عنه نارة بالتزام الوجود الذهني وان لم يكن العلم عبارة عنه وقد عرفت في موقف الاعراض ما فيه وأخرى تمنع أن الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحققه اصلا والحق أن المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور من رأى أهل السنة لا يتخلو عن اشكال واعلم أن الجواب بكو العلم اضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين اذ قد سبق أن علم الله تعالى عند الاشاعرة صفة موجودة قديمة قبيح كونها أمرا اعتباريا لا يلائمه ولو اسقط لفظ عندنا لكان أظهر ( قوله في مفهوم اعتباري وهو جائز ) توضيح هذا على ما ذكره الرازي وغيره أن العلم القديم كالمرآة التي تتوارد عليها الصور المختلفة فعند دوردها يتغير تعلق المرآة لانفسها واعتراض عليه بأن اللائح منه أن العلم صفة يتكشف بها الحادث عند حدوثه لاقبله وهو مذهب أبي الحسين حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها ويؤول عند زوالها والقوم قد نسبوه الى تجهيل الصانع تعالى عن ذلك وان كان له وجه دفع سيد كرهه عن قريب ( قوله وادراك المتشكك انما يحتاج إلخ ) هذا كلام تنزلي والا فقد صرح الشارح في مباحث القوى الباطنة أن ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الأعراض في محالها وهو ممنوع وتلخيصه أن كون الشيء داما مقدارا انما هو بحسب الوجود الخارجي وانطباعه في النفس بحسب الوجود الذهني فلا محذور ولا حاجة الى آلة جسمانية ( قوله وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة ) اعترض عليه بأنه ان سلم أن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد لكن لاشك أن العلم بأنه معدوم والعلم بأنه موجود متعايران فاذا كان زيدا معدوما علم انه معدوم واذا وجد علم انه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد يجاب بأن العلم بأنه وجد والعلم بأنه سيوجد اذا كان واحدا فليلزم وجوده يعلم انه معدوم ويعلم انه سيوجد فاذا وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما ويعلم بالعلم الثاني انه موجود فلم يزل العلم بأنه معدوم بل علم هذا العلم انه كان معدوما فإين يلزم التغير والحق أن ما سيد كرهه الشارح بقوله وتوضيحه إلخ يشير الى توجيه

الزمان كان حاضراً عنده وما حدث قبله أو بعده كان ماضياً أو مستقبلاً وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان أصلاً (فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل) فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه (اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان) هو (قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمي هذا فن كان علمه ازلياً محيطاً بالزمان) وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من أجزائه (لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل) فائدة سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحثيثة يتغير بل يعلمها علماً تعالىاً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبدياً الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانياً كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيساً اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الأزمنة سواء فالوجودات من الازل الى الأبد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكان وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير اصلاً كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معني قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ماثومهم بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الأحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم

جواب المشاغزو يدفع عنه الاعتراض المذكور (قوله كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية) فيه بحث لان الله سبحانه ليس بواقع في الزمان وكذا صفاته لكن لاشك انه مقارن له كما مر وهذه المقارنة تكفي في اتصاف الزمان بمقيس الى تعالى بالافاضة وبالجملة المكان مجتمع الأجزاء حاضراً عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعيد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس بمكانى وهذا ظاهر وأما الزمان فاجزؤه ممتنعة الاجتماع في الوجود وكذا الزمانيات قد لا تكون مجمعة فيه فالقول بأن نسبته تعالى الى جميع الأزمنة سواء مع مقارنته لليوم مثلاً بناء على انه ليس بواقع في الزمان لا يتخلو عن اشكال فالأولى في بيان عدم لزوم التغير أصلاً أن يترك القياس على المكان ولا يبنى الكلام على انه تعالى ليس زمانياً بل يقال أن الله تعالى يعلم أن الجزء المعين من الزمان لا باعتبار المضي والاستقبال والحضور بل بحسب ذاته تعالى نظراً للحادث الغلاني والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الأزمنة سواء كان العلم زمانياً ولا وهذا ظاهر عند التأمل (قوله قال بعض الفضلاء الخ) قال الاستاذ المحقق ما ذهبوا اليه من أن العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ما حل عليه هذا الفاضل مذهبهم في هذه المسئلة

بالعلة بوجب العلم بالمعول ينافي مانوهوه كما سبقت اليه الاشارة ( وقد أنكر أبو الحسين  
 ( البصري ذلك ) الذي ذكره هؤلاء المشايخ من ان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد  
 واحتج عليه بوجوه \* الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع ( بالضرورة ) فالعلم به غير  
 العلم به لان اختلاف المتعلقين ( أي المعلومين ) يستدعي اختلاف العلم بهما \* الثاني ان شرط  
 العلم بأنه وقع ( هو ) الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع ( هو ) عدم الوقوع فلو كانا واحدا  
 لم يختلف شرطهما ( أصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما ) ( وقد يعبر عنه ) أي عن الوجه  
 الثاني ( بأن من علم أن زيدا سيدخل البلد غداً وجلس الى محبي الفد في بيت مظلم ) مستديما  
 لذلك العلم ( فلم يعلم ) لاجل الظلمة ( دخول غدا لم يعلم انه دخل البلد ) بذلك العلم المستمر  
 فكيف يكون أحدهما عين الآخر ( نعم لو انضم اليه ) أي الى العلم بأنه سيدخل ( العلم بدخول  
 غدا علم ) من هذين العلمين ( ذلك ) أي انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين  
 السابقين لا عين أحدهما وانما لم يجمعه وجها ثالثا كما فعله الامام الرازي في الاربعين لان  
 محصوله هو ان العلم بأنه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الفد والعلم بأنه دخل  
 في مثالا هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثاني لاجلها على حدة ( الثالث يمكن  
 العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع ) كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله أصلا  
 ( وبالعكس ) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في أوانه ( وغير المعلوم ) أي ما ليس  
 معلوما في زمان ( غير المعلوم ) أي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغير المعلومات  
 تغير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن

خفاة مذهبهم على أي محمل حل لاهل من أصولهم المقررة عندهم لازمة لله لا محال لتخليصهم عنها ( قوله الاول حقيقة  
 انه سيقع غير حقيقة انه وقع الخ ) لا يخفى انه اذا أرجع كلام المشايخ الى ما مر نقله من الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج  
 اذ حقيقة سيقع وحقيقة وقع وان كانا متغايرين الا انه لا يتحقق سيقع ووقع بالنسبة الى من ليس علمه زمانيا ولا  
 يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل ( قوله فقد رجع الثالث الى الاول ) قد يجاب عنه بأن المقصود من الوجه  
 الثالث أن كلام العلمين ينفك عن الآخر وانفك الشئ عن نفسه محال ثبت تغايرهما وهو ظاهر الا انه ضم  
 اليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستقهار ويشهد به شهادة بينة قوله وقد تغير الخ فانه صريح في بيان انفكاك كل منهما  
 عن الآخر فعلى هذا لم يرجع الثالث الى الاول ( قوله والصواب كما هو في الاربعين ) رد عليه بأنه يدل على تغاير  
 العلمين بالاعتبار لا بالذات وهو المراد وذلك لأن الشئ الواحد يجوز أن يكون معلوما باعتبار ومجهولاً بالآخر  
 وأجيب بأن المراد انه يمكن العلم بأنه سيقع في الجملة مع الجهل بأنه علم بأنه وقع من كل الوجوه فعلى هذا ثبت

العلم بأنه سيقع مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذ  
تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله (وقد يبر عن هذا) الثالث (بأن قبل الوقوع  
اعتقاده سيقع علم واعتقاده وقع جهل وبعد الوقوع وبالعكس فتغايرا) لتنافي وصفيهما  
اعني العلمية والجهلية كتنافي وصف المعلومية والجهولية الاعتبارين في الوجه الثالث وقد عده  
الامام الرازي وجهاً برأسه ثم ان أبا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه انتم وقوع التغير في علم  
الباري سبحانه وتعالى بالمتغيرات وزعم أن ذاته تعالى تقضي كونه عالماً بالمعلومات بشرط  
وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويحول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بأنه  
يلزم منه أن لا يكون الباري سبحانه وتعالى في الازل عالماً بأحوال وجودات الحوادث  
وهو تجهيله له تعالى عنه السادسة من الفرق المخالفين (من قال لا يعلم الجميع بمعنى سب  
الكل) أي رفع الايجاب السكلي (لا) بمعنى (السلب السكلي) كما زعمته الفرقة الثانية (اذ  
لو علم كل شيء فاذا علم شيئاً علم) أيضاً (علمه به) لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم  
من المفهومات (وكذا علم علمه به) لانه شيء آخر (ويلزم التسلسل) في العلوم (والجواب  
انه تسلسل في الاضافات) لاني أمور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا  
وانه) أي تسلسل الاضافات (غير ممتنع) كما مر غير مرة قبل نقول (كيف) يلزم التسلسل  
في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علمه  
بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي) فانها قالا كل شيتين لا يجوز انفكاك  
العلم بهما كالعالم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما  
سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث في نفيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة  
به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الاجمال (وأنكره المعتزلة لوجوه) الاول لو كان  
له تعالى علم فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم  
بمعلوماتها اما اجمالاً أو تفصيلاً (فيلزم) حينئذ (تمائها) لان كل علمين تعلقا بعلوم  
واحد من جهة واحدة فهما متماثلان (ويلزم) اما (قدمها) (أو حدوثها) مما لان

تغاير العلمين بالذات (قوله) ورد عليه بأنه يلزم الخ) قد يجاب عنه بأن الثابت في الأزل انه سيوجد زيد فيعلم حينئذ  
كذلك وعندما زال هذا الثابت وجد زيد علم انه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل (قوله) كالعالم بالشيء والعلم بالعلم  
به) قد سبق منا المناقشة في هذا التمثيل وتوجيهه وبيان أن انتفاء لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلم

التمثيلات يجب اشتراكها في اللوازم (فان قيل) في جوابهم (هذا لازم عليكم في العالمية) فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تمثيلها واشتراكها في القدم والحدوث (فما هو جوابكم) في العالمية (فهو جوابنا) في العلم (قلنا) لهم أن يقولوا في دفع هذا النقض (عالميته تعلق الذات) بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليس) أي هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان تمثيلين (والجواب انه لا يلزم من الاشتراك من وجه التعلق) وطريقه (التمثيل اذ المختلفات) بل للتضادات (تشارك في لازم واحد فان قيل) اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين (فهم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان) هناك (طريق آخر الى معرفة) تمثيلها (فذلك) يتوصل به اليها (والا توقف) كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها (سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث) لان التماثلات قد تختلف فيهما (كما في الوجود) فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حاث مع تمثيلها وسره ان التماثلين لا بد ان يتميزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدءاً لحكم مختص (الثاني) من الوجوه (انه تعالى عالم بما لا نهاية له) فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته (فيلزم) أن يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة ان العلم بشيء غير العلم بشيء آخر (والجواب ان التعدد في التعلقات) العلمية (وهي اضافية) فيجوز لاتناهيها واما ذات العلم فواحدة (اثلاث) منها (يلزم) على تقدير كونه عالماً بعلم أن يكون (علمه بعلمه) أيضاً زائداً على علمه (وتتسلسل) العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له (والجواب انه في

العلم الواحد بالتعدد يكون العلم بالعلم نفسه ووجه آخر فليست بـ (قول في القدم والحدوث) أي الأزلية والتعدد (قول عالميته تعالى تعلق الذات الخ) قيل المماثلة ان لم يثبت بمجرد التعلق بطل أصل الدليل اذ لا مساواة بين علمه تعالى وعلمنا الا في التعلق بمعلوم واحد وإن ثبت فقد تساوى ذات الله تعالى علمنا في التعلق فيلزم ان تكون ذاته تعالى مثلاً لعلمنا وانه محال فاذا لم تثبت المماثلة بين ذاته تعالى وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا وفيه ما فيه (قول سلمنا التماثل الخ) لاشك أن تسليم التماثل تنزلي لا بطلان رأي المعتزلة والا فليس كمنه تعالى شيء في ذاته وصفاته (قول كما في الوجود) قال في حواشي التجر يد المتكلمون القائلون بأن الوجود مشترك متواطئ حكموا بأن الوجودات متماثلة (قول والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية قد سبق البحث في جواز تعلق علم واحد بالمعلومات المتعددة وانه مبني على أن العلم صفة حقيقة ذات اضافة وأن قيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الأجناس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات فن أراد التفصيل فلي نظر فيما سبق (قول وهي اضافية فيجوز لاتناهيها) صريح فيما مر من ان التسلسل في الأمور

في الاضافات ) لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تنتهي من جملتها علمه الذي يخالفه  
 بالاعتبار دون الذات \* (الربع لو كان ) تعالى ( ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا  
 بيان الملازمة قوله تعالى \* وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من  
 أنثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشئ من علمه ) وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر ( إن  
 الله عنده علم الساعة كيف وانه ) أي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل ( لفظي ) عام ( يقبل  
 التخصيص ) فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه وتعالى ليوافق ما ذكرناه من الدليل  
 القطعي على نبوت علمه تعالى

### ﴿ المقصد الرابع ﴾

في انه تعالى حي هذا مما اتفق عليه الكل ) من أهل الملل وغيرهم ( لانه عالم قادر ) لما  
 مر من الدلائل ( وقد أطبقوا أيضا عليه ) أي على انه عالم الاشر ذمة لا يعبأ بهم كما عرفته  
 ( وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لانها في حقنا اما اعتدال  
 المازح النوعي ) كما يشمر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج أو  
 قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان أمراً ثالثاً فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه  
 ( واما قوة تتبع ذلك الاعتدال ) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة أو مغايرة لها على

الاعتبارية وان لم تكن اعتبارية محضة ليس بمستحيل اذا جرى فيه برهان التطبيق باتفاق الفريقين اللهم الا في  
 بعض المواد لا برهان التطبيق بل لدليل آخر ( قوله والجواب المعارضة ) قيل عليه التمسك بالدليل السمعى على العلم  
 يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم المرسل وأجيب بأن التمسك به على زيادة العلم  
 لا على نفسه واعلم أن الآية الواحدة هل تعارض الآيات التي أوردها لا اختلفت الأئمة فيه فقال بعضهم تعارض  
 اذا فرق بين القلة والكثرة وقال بعضهم لا تعارض لأن تأويل المتعددة أصعب من تأويل الواحدة خصوصاً أن  
 هذه الواحدة عامة ومامن عام الا وقد خص منه البعض الانادرا ( قوله وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر ) هذا ليس  
 كما ينبغي لأن أئمة التفسير من المعتزلة وأهل السنة مجمعون على أن المراد من العلم بالمعلوم وقد استدل عليه الامام في  
 التفسير الكبير بوجوه وكيف يكون ذلك التأويل خلاف الظاهر وبقاء العلم على ظاهره بحذف المضاف أي  
 لا يحيطون بشئ من متعلق علمه ليس بأرجح من تأويل العلم بالمعلوم فكلامه ههنا مما لا ينبغي أن يلتفت اليه  
 ( قوله أي على أنه عالم ) الأنسب لما سيذكره الآن من أن حياة الله تعالى عند الحكماء صحة أن يعلم ويقدر أن يقول  
 ههنا أي على انه عالم قادر ويريد بالقدره المعنى المتفق عليه بيننا وبين الحكماء ( قوله لانها في حقنا اما اعتدال  
 المزاج النوعي ) لفظة امامنا عبارة الشارح أو ردها لينضم اليها قوله واما قوة تتبع ذلك الاعتدال وانما يذكر  
 المصنف هذا المعنى الاخير لانه أورده وحده في أول بحث الكيفيات النفسانية فأورد ههنا معنى آخر تنبيهاً على



ما اختاره ابن سينا كما مر ( ولا تصور ) الحياة بشيء من هذه المراتب ( في حقه تعالى فقالوا  
 إنما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة  
 وقال الجمهور ) من أصحابنا ومن المعتزلة ( أنها صفة توجب صحة العلم ) والقدرة ( اذ لا  
 اختصاصه بصفة توجب صحة العلم ) الكامل والقدرة الشاملة ( لكان ) ( اختصاصه بصفة  
 العلم ) والقدرة المذكورين ( ترجيحاً بلا مرجع واجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك  
 الصفة ) الموجبة للصحة ( فانه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل ) في الصفات الوجودية  
 هذا خلف ( فلا بد من الانتهاء الى ما يكون ) اختصاصه به ( بصفة أخرى ) فيكون ترجيحاً  
 بلا مرجع ولما كان استدلالهم هذا مبني على تآمل الذات اشار الى بطلانه بقوله ( والحق  
 ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لساير الذات فقد يقضى ) هو لذاته ( الاختصاص بآخر )  
 فلا يلزم ترجيح من غير مرجع ( و ) من المعلوم ان ( ليس جعل ذلك ) الامر الذي يقضى به  
 ذاته لذاته ( علة صحة العلم أولى من جعلها ) أي جعل ذلك الامر أنه نظر الى قوله ( نفس  
 صحة العلم فمن أراد اثبات زيادة ) على نفس الصحة ( فعليه بالدليل )

﴿ المقصد الخامس ﴾

في انه تعالى مرید وفيه بحثان \* الاول في اثبات الارادة ولا بد منها من تصويرها  
 أولاً ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانياً ( فقال الحكماء ارادته تعالى هي ( نفس علمه بوجه  
 النظام الاكمل ويسمونه عناية ) قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الأول تعالى بالكل وبما  
 يجب أن يكون عليه الكمال حتى يكون على أحسن النظام فلم الأول بكيفية الصواب في  
 ترتيب وجرد الكمال منبع لفضيلان الخير في الكمال من غير انبعاث قصد وطلب من الاول  
 الحق ( وقال أبو الحسين ) وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والملاحظ والملاف وأبي

الخلاف أو على تحقيق الحق كما أثرنا اليه هناك ( قوله ومن المعتزلة انه صفة ) القائلون به قدماء المعتزلة المشتبون  
 للاحوال لا متأخر وهم النافون لها القائلون بأن صفاته تعالى عين ذاته وتعليمهم صحة العالمية والقادرية بها لا ينافي  
 نفس العالمية والقادرية بالالوهية كما سبق ( قوله فعليه بالدليل ) أي فليتمسك بالدليل أو بالدليل واجب  
 عليه على أن الباء زائدة وعليه خبر مقدم على المبتدأ أفادة للحصر ( قوله في انه تعالى مرید ) قالوا الفرق بين  
 الارادة والاختيار أن الاختيار هو الارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل  
 الى أحدهما والمرید ينظر الى الطرف الذي يريد ( قوله هي احاطة علم الأول ) أي علمه المحيط على نطقهم العلم  
 حصول انصورة مرید به الصورة الحاصلة ( قوله من غير انبعاث قصد وطلب ) فلا وأمر والنواهي الدالة على

القاسم الباخى ومحمود الخوارزمى ارادته تعالى ( هو علمه ينفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه أو اعتقاده ينفع في الفعل ) أو علمه به ( بوجب الفعل ويسميه ) أبو الحسين ( بالداعية ) ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن أبي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعى ( وقال ) الحسين ( النجار انه ) أي كونه مريدا ( أمر عدي وهو عدم كونه مكرها ) ومغلوبا ( وقال الكبي هي في فله العلم ) بما فيه من المصلحة ( وفي فله غيره الامر به وقال أصحابنا ) ووافقهم جمهور معتزلة البصرة ( انها صفة ثالثة مقابلة للعلم والقدرة توجب ) تلك الصفة ( تخصيص أحد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه ) أي على ثبوت تلك الصفة ( بأن الضدين نسبتهم الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا ) الضد ( يمكن ان يقع بها ذاك ) الضد ( من غير فرق ) بينهما في امكان الوقوع بها ( وكل واحد منهما فرض ) وقوعه بها ( فان نسبته الى الأوقات ) المينة كلها ( سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله

القصود والطلب تكون عندهم مجازات عن الاقتضاء العلمى لفيضان الخير في الكل والابعاد عن الشر ) قوله وأبي القاسم الباخى ( هذامع قوله فيما سأتى قال الكعبى الخ يدل على أن أبا القاسم الباخى غير الكعبى وقال في بحث القدرة في شرح المقاصد ومنهم يعنى من المخالفين في عموم قدرته تعالى أبو القاسم الباخى المعروف بالكعبى وهذا يدل على عدم تعارضها لكن ما ذكره هناوافق ما في ابتكار الأفكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام والباخى والكعبى ولو ثبت تعدد الباخى والكعبى لتأتى التوفيق بين الكل واعلم أن نقل الكتاب ههنا مخالف لما في الأربعين حيث قال فيه معنى كونه تعالى مريدا في افعال نفسه عند أبي القاسم الباخى انه وجد لها في افعال غيره انه أمر بها ولما في ابتكار الأفكار حيث قال فيه وأما النظام والكعبى والباخى فانهم قالوا أن وصف الله تعالى بالارادة شرعا فليس معناه أن أضيف ذلك الى افعاله الا انه خالقه وان أضيف الى افعال العباد فالمراد انه تعالى أمر بها ولعل هناك نقلا آخر منهم اختاره المصنف والشارح وان لم نطلع عليه ) قوله ان ظنه أو اعتقاده الخ ( انما زاد الشارح قوله أو علمه به بناء على أن الظن وكذا الاعتقاد يستحيل في حقه تعالى مع عموم قوله كل عاقل اياه اذ المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا يتوقف الاطلاق عندهم على التوقف بل يكفي صحة المعنى وأما قول المصنف أن ظنه واعتقاده من قبيل التعميم بعد التخصيص ليتناول الاعتقاد والظن اللهم إلا أن يخصص بالجازم اصطلاحا كما أشار اليه في تعريفات العلم ) قوله بالداعية ( التاء فيه للمبالغة كما في علامة أو المنقل من الوصفية الى الاسمية وقد يستعمل بدون التاء أيضا كما سيجئ في كلام الشارح ) قوله زائدة على الداعى ( وهو الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر في موقف الاعراض ) قوله وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا ( رد بأن هذا المعنى لا يصلح تحمضا لأحد طرفي المقدور وهو المعنى بالارادة وبأن اثبات هذا المعنى لا يخرج عن الإيجاب ) قوله وقال الكعبى هي في فله العلم بما فيه المصلحة ( المذكور في المحصل وغيره أن معنى ارادته تعالى فعل نفسه عند الكعبى علمه به وأما ما ذكره الشارح من أن معناه علمه بما فيه من المصلحة فآرايته الا في شرح الابهرى على أنه قد ردد عليه بأنه قول أبي الحسين كما سبق

وبعد فلا بد ( انخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المدين دون سائر  
الآوقات ( من ) ثبوت ( مخصص ) يقتضيه ( والا لزم ترجيح أحدهما بين ) على الآخر  
( لا يرجح ) هذا خاف ( وليس ) ذلك المخصص ( القدرة لا تتواءم بينهما ) والى  
الآوقات كلها كما عرفت ( ولا العلم لانه تبع الوقوع ) أى العلم بوقوع شئ في وقت معين  
تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظاهراً وحكاية عنده ( فلا يكون الوقوع تبعاً له والا لزم الدور  
فاذن هو ) أى المخصص ( أمر ثالث ) يكون مغايراً للحيات والسمع والبصر والكلام أيضاً  
اذ لا يصح شئ منها للتخصيص قطاً ( وهو المطلوب فان قيل الإرادة من حيث هي إرادة  
نسبتها الى الضدين ) والى الآوقات ( سواء ) اذ كما يجوز تعلّقها بهذا الضد يجوز تعلّقها بالضد  
الآخر وكما يجوز إرادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز إرادة وقوعه في وقت آخر ( فيعود  
الكلام فيها ) فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة ولا إرادة فنثبت صفة

والسياق يدل على تغير مذهب ما وان أمكن أن يدفع بأن التغاير باعتبار اختلافهما بمعنى إرادة فعل الغير ( قوله فلا  
بدلتخصيصه الخ ) ولا يجوز استناد التخصيص الى نفس الذات من غير إثبات صفة زائدة على نحو ما مر في الحياة لانه  
ينفي القدرة ( قوله وليس ذلك المخصص القدرة ) اعترض عليه الطوسي في تلخيص المحصل بأنه مناقض لما ذهبوا  
اليه من أن المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وجوابه أن المراد بالمرجح المنفي لزومه هو الداعية لا المطابق حتى  
يشمل الإرادة أيضاً واليه أشار المصنف حيث قال في مباحث الإرادة من الموقف الثالث لأقول لا يكون للفعل  
مرجح على عدمه بل لا يكون اليه داع ( قوله أى العلم بوقوع شئ الخ ) أشار بالتفسير الى أن ليس المراد بتبعية  
العلم للوقوع أن العلم انما يتحقق بعد الوقوع لان ذلك انما هو مذهب أبي الحسين وقد سبق إبطاله بل المراد أن المعلوم  
هو الأصل في المطابق لان العلم مثال له واعترض عليه صاحب نقد المحصل بأن قولهم العلم تابع للعلوم يناقضه  
قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب أن يقع لاستحالة كون الموجب تابعاً للموجب والجواب أن المراد بإيجاب العلم  
بالوقوع له استلزامه إياه بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى ينفي التبعية على أن أصحابنا يدعون  
الضرورة في استواء نسبة العلم الى الضدين وعدم صلاحه لخصوص أحد الطرفين كما يشير اليه فان قلت هب أن  
العلم بوقوع شئ تتبع للوقوع لكن العلم بالنفع في وجود ضد معين في وقت معين ليس تابعاً للوقوع ذلك  
الضد فلم لا يجوز أن يكون مخصصاً قلنا لانه يلزم أن لا يمكن ترجيح أحدهما بين كافي حديثي العطشان  
والهارب على أنه يلزم الإيجاب حيث قد أبطأ بالدليل السابق نعم رد عن المصنف أن دليله انما يدل على مغايرة  
المخصص لفرد من العلم والمذعى مغايرته له مطلقاً ( قوله فنثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل ) قيل عليه اذا وجد صفة  
رابعة مقتضية اختصاص تعلق الإرادة بأحد الضدين في وقت معين يتم الامر بذلك ولا يحتاج الى صفة خامسة فمن  
ابن يلزم التسلسل وأجيب بأن المخصص ليس الا الإرادة كما يشير اليه في البحث الثاني فاذا كانت نسبتها الى  
الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها من إرادة أخرى ويلزم التسلسل في الإرادات فالمراد بالإرادة في قوله مغاير للعلم

رابعة ( ويلزم التسلسل قلنا لان لم ذلك ) أي تساوى نسبة الارادة الى الضدين ولاوقات حتى يلزم التسلسل ( بل ) هي صفة ( تعلقها باحدهما ) ووقوعه في وقت معين ( لذاتها ) المخصوصة فلا حاجة الى صفة أخرى ( فان قيل ) اذا تعلققت الارادة لذاتها باحدهما جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص ( فيجب ذلك الجانب ) في ذلك الوقت على ذلك الوجه ( ويمتنع ) الجانب ( الآخر ) حينئذ ( فيلزم ) الايجاب و ( سلب الاختيار قلنا ) أي لا نأقول وقد مر مثله ( وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار ) بل بحقه لانه فرع وهما بحث وهو ان ارادة أحد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التبيين نتجه ان يقال ان لم أحد الارادتين ذات المرید لم يمكن له الارادة المتعاقبة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب الاختيار لا ينافيه انما يصحح في القدرة بمعنى انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر ( وربما قل الحكماء ) لان لم ان كل علم فهو تبع للوئوع وانما ذلك في العلم الانفعالي ( التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصالح ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه وتعالى ( والاصحاب ) في جواب الحكماء ( يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة

والقدرة والارادة هو الارادة المفروضة أولا ( قوله ) فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها الخ ) وان لم يكن لذاتها يلزم التسلسل فان قلت وجوب احد الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق الارادة فيستوى الفعل والترك فلا يلزم الايجاب على الشق الأول قلت اذا كان التعلق لازما للارادة والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل والترك في الواقع لان اللازم بوسائط كاللازم بلا واسطة في امتناع الانعكاس وهو عين الايجاب وقد يجاب بأن معنى تعلق الارادة لذاتها انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها لان ذاتها تقتضي التعلق البتة حتى يلزم الايجاب ثم هذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله في القدرة وانت خبير بأن الكلام حينئذ في اوصاف الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها في الحالتين كما مر فالحق في الجواب هو التزام التسلسل في التعلقات كما ذكرناه في الموقف الثاني ( قوله ) يدعون الضرورة في استواء الخ ) قيل الضرر روى استواء نسبة العلم الى معلومه واما العلم بالمصالح فاستواء نسبه الى ما ترتب هي عليه وغيره ممنوع والحق أنه لا موجود الا ويمكن تصويره على وجه أحسن منه فوقوعه على ما هو عليه اذ لم يكن بالارادة تخصيص حينئذ بلا مخصص وبالجملة قد ثبت بالدليل انه تعالى قادر بمعنى أنه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذا لا شك في ان

الى الطرفين ) فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فماليا **﴿ البحث الثاني ﴾** ارادته تعالى  
 قديمة اذ لو كانت ( حادثة ) ولا شك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت  
 الى اداة اخرى ) مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ( ولزم التسلسل ) في الارادات الموجودة  
 ( وقالت المعتزلة ) أى الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم من المنزلة ( انها حادثة قائمة بذاتها )  
 لا بذاته تعالى ( فكأنه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعمل للفيض يحصل الفيض )  
 وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو  
 ضروري البطلان فكأنهم أرادوا بالارادة الممدات المكتشفة بالممكن الذى يحدث في المادة  
 وذلك لان الممد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد  
 المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والممدات قائمة بذواتها فالارادة  
 بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة  
 واختصاص الحوادث بأوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر أن

علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكفي في فعله لان هذا العلم لازم ذاته تعالى لا يفارقه قطعا فلو كفى في الوقوع لزم  
 الايجاب كما مررت اليه الإشارة ( **قوله** أى الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم ) وجه تفسير المعتزلة بهذا هو أن معتزلة  
 البصرة ذاهبون الى أنه تعالى مراد ارادة حادثة في ذاته تعالى صرح به في الابكار ( **قوله** انه عند وجود المستعد  
 الخ ) أى المستعد بالاستعداد التام المستفاد من المعدو يلزم من هذا أن يكون المعد مخصصا لوقوع المقدور وبحسب  
 هذا اللزوم جعل ذلك القول مأخذا ثم قيل ما ذكره كلام تخيلي لا لتحقيق اذ خلاصته أن الارادة مخصصة والمعد  
 مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة هو المعد لان شرط انتاج الشكل الثانى اختلاف مقدمتيه بالايجاب  
 والسبب ولك أن تقول ترتيب القياس هكذا المعد مخصص وكل مخصص فهو ارادة كما يدل عليه قوله اذلا معنى  
 للارادة الا الامر المخصص فحينئذ لا يتجه ذلك القيل ( **قوله** والمعدات قائمة بذواتها ) أى بعض المعدات وهى  
 الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل مابق معدا للاحق وهذا القدر يكفي في حمل كلامهم على ماله  
 توهم صحة ولو بوجه بعيد ولا يلزم أن يدعى أن جميع المعدات قائمة بذواتها حتى يعرض عليه بأنهم صرحوا بأن  
 المعد قديكون عرضا ( **قوله** لانه خروج عن قانون الملة ) ولان في جعل الارادة عبارة عن المعدات تعسفا ظاهرا  
 ( **قوله** والاظهر أن يقال وجه الأخذ الخ ) اعترض عليه بأن هذا التوجيه أبعد لانه خروج عن قانون العقل الى  
 القول بأن مالم يس قائما بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل كيف والمقصود من توجيه الأخذ عدم نسبة هذا  
 المحذور اليهم وحمل كلامهم على ماله توهم صحة في الجملة وأيضاً حصل ما ذكره الشارح انهم يبتسر لهم القول بأن  
 مخصص الحادث بوقته موجود قبله مع انه حق ولا القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع انه ذهب اليه جمع واستحالته  
 مفقورة الى البيان فالتمسوا ما استحالة بديهية وبعد هذا غير محقق وقد يجاب عنه بأنهم لا يقولون بأن كل عرض قائم  
 بغيره حتى يلزم القول بأن مالم يس قائما بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل ويمنعون بدهية استحالة قيام  
 العرض بنفسه حتى نقل في شرح المقاصد أن بعضهم يقولون أن العرض نفسه ليس بضروري بل استدلالى

أن يقال وجه الأخذ أنهم لما سموا مقالتهم هذه فهموا أن يخصص الحادث بوقته يجب أن يكون حادثاً فيه إذا لو كان موجوداً قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا أن يخصص الحوادث إرادته تعالى حكموا بحسبها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا إلى أنها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية أنها حادثة قائمة بذاته تعالى ويمر بطلانها بما ذكرنا) من لزوم التسلسل في الإرادات على أن قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه (وخاتمة) في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مریداً (قال لا مام الرازي) في الأربعين (كونه تعالى مریداً أما أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) وأما أن لا يكون نفس ذاته (وحيث أن) أن يكون (أمر) أسليبا وهو أحد قول النجار) كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكروه (وأما) أمر (ثبوتيا) ولا بد له من علة لا مكانه فيكون (أما معللاً بذاته) تعالى (وهو القول الآخر له وأما معللاً) بغير ذاته وحيث أن يعمل (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول أصحابنا وأما بمعنى حادث) أما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية أو موجود لافي محل وهو قول الجبائية) وعبد الجبار (من المعزلة أو قائم بذات غير ذات الله تعالى ولم نر أحد ذهب إليه وبطل الأول أنا نعلمه ونشك في كونه

فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه ولو سلم بداهته فأنكار البديهيات واقع من العقل بخلاف التزام مذهب الخصم المخالف لما يعتقد سيما إذا لزم منه الكفر باعتراف الملتزم (قوله خاتمة في ضبط مذاهب الخ) لا ينبغي أن هذا الضبط الذي ذكره الامام غير مستوف لجميع الاقسام التي ذكرت في الإرادة اذ لم يعلم منه أن مذهب الكعبي وأبي الحسين مثلاً ما ذكروه ذكر فيه مذاهب ستة وقد أبطل الاولين والآخرين والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يقدح فيه وأما الثالث فوجه عدم التعرض لابطاله لا يتخلو عن خطأ ولعل وجهه أن كونه تعالى مریداً هو المريدية وهي نفس ارادة عند ضرار القائل بأنه عين الذات ولهذا ذكر في بعض كتب الكلام أن ضرار يقول بأن الإرادة عين الذات وهكذا عند النجار في أحد قولييه وهو أنه أمر ثبوت معل بذاته تعالى فهو في التحقيق موافق لمذهب أهل السنة ولذا لم يتعرض لابطاله وإنما أورد مذهب الاصحاب مقابلاً له باعتبار أن المريدية عندهم ليست عين الإرادة والأمر في ذلك بعد القول بالإرادة وتعللها بالذات هي (قوله ويبطل الأول أنا نعلمه الخ) فيه أنه انما يتم إذا كان متصوراً بالكنهه على أنه انما يبطل الاتحاد في المفهوم وقد مر مثله مراراً (قوله ويبطل الثاني لزوم كون الجاد الخ) قد يجاب عنه بأن المراد كونه غير مغلوب ولا مكروه في أفعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجاد مریداً وفيه أن الأفعال الاختيارية هي الأفعال الإرادية فيؤول إلى تفسير الإرادة بعدم المغلوبيية والمكروهية في الأفعال الإرادية وأنه دور ظاهر اللهم الآن يجعل ماذا كرتعريفها لفظياً للإرادة على أن أصل الاعتراض باق لان عدم المغلوبيية في الفعل الاختياري أمر سلبي يصدق بعدم الاختيار فيتناول الجاد قال في شرح المقاصد الاعتراض على قول النجار بأنه يوجب كون الجاد مریداً ليس بشيء لأنه انما يفسر بذلك إرادة الله تعالى فان قلت خصوص

مريدا و) يبطل ( الثاني لزوم كون الجهاد مريدا ) لانه غير مغلوب ( و ) يبطل ( الخامس والسادس لزوم التسلسل ) في الارادات ( ) يبطل ( الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس ) خاصة ( انه يلزم عرض لافي محل وان نسبة مالا محل له الى جميع الذوات سواء ) فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها ( وكون ذاته تعالى لافي محل ) كذلك الارادة ( لا يوجب اختصاصه به ) لان كونه لافي محل أمر ساي فلا يكون علة للثبوت

### ﴿ المقصد السادس ﴾

في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ) فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية ( والقرآن و ) كذا ( الحديث مملوء به ) بحيث ( لا يمكن انكاره ولا تأويله ) لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه ( وقد احتج عليه بعض الاصحاب بأنه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها وضد السمع والبصر هو العمى والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب ) اتصافه ( بالسمع ويتوقف ) هذا الاحتجاج ( على مقدمات ) لا صحة لها ( الاولى انه حي بحياة مثل حياتنا ) المصححة للاتصاف

المحدود لا يفيد تخصيص الحد والالم يتعج الى اشتراط المساواة قلت مراده أن في الحد قيد يخصه وهو ضمير كونه الراجع اليه تعالى لكن يرد عليه أن مقصود المبتطل انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجهاد لقيام مصحح الاطلاق فيه أيضا فليتأمل ( قوله انه يلزم عرض لافي محل ) اعترض عليه في شرح المقاصد بأن صفات الباري تعالى ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات اذ العرضية تستلزم التجدد المنافي لذلك القدم والافعل تقدير حدوثها انكار عرضيتها مما لا يلتفت اليه كما أشار اليه الشارح في أول مباحث الاعراض ( قوله وان نسبة مالا محل له الى جميع الذوات سواء ) قيل لان سلم استواء النسبة فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالآخر الغير القائم بغيره اولى من اختصاص غيره به وفيه ما فيه ( قوله فلا يكون علة للثبوت ) قيل هذا انما يتم اذا كان المعلول أمرا موجودا في الخارج أما اذا كان وصفا اعتبارا فيفجز أن يكون منشاؤه وصفا اعتباريا أيضا وهما كذلك لان كون الارادة بحيث تخص بتلك الذات لا يغيرها من الذوات اعتباريا لا يتحقق له في الاعيان ( قوله فلا حاجة الى الاستدلال عليه ) فان قلت لا فرق في ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحي والمريد فلم يدع الضرورة الدينية في هذه وادعى فيها ما قلت ثبوت الشرع تتوقف على هذه الصفات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر ( قوله وكذا الحديث مملوء به ) اشار الشارح باقحام لفظ كذا الى أن ضمير مملوء راجع الى كل من القرآن



بالسمع والبصر ( وأنه ممنوع اذ حياته مخالفة لحياة غيره ) فلا يجب كونها مصححة لذلك  
 الاتصاف ( ولهذا لا يصح عليه ) بسبب حياته ( الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا  
 بسبب حياتنا \* المقدمة \* ) الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ( ممنوع بل )  
 هما ( عدم ملائكة لهما ) فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية  
 رأسا ( و ) اما ( اتصافه بهما ) مع انتفاء القابلية فانه ( ليس نقصا ) عندنا كيف ( وهو  
 أول المسئلة ) المتنازع فيها بيننا \* المقدمة ( الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو  
 دعوى بلا دليل ) عليها ( وقد تقدم ضمنه ) بأن المواصلات عن الالوان والطعوم المتضادة  
 كلها \* المقدمة ( الرابعة انه تعالى منزّه عن النقائص ) كلها ( والعمدة في اثباته الاجماع )  
 علي ان ساحة عزته وبرأة عن شوائب النقص وحينئذ ( فليعمل عليه ) أي على الاجماع ( في  
 هذه المسئلة ابتداء ) اذ قد اطبقوا على انه تعالى سميع بصير ( و ) اذا اكتفوا بالاجماع  
 ( يكتفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع ) الدال على التنزه ( ان اثباتها بالظواهر )

والحديث لا الى المجموع ولذا لم يقل مملوآن ( قوله ولا تأويله ) أي لا يمكن تأويل كل من الكتاب والسنة بحيث  
 لا يثبت فيه اطلاق السمع والبصر عليه تعالى فلا يقدح فيما ذكره تأويل الأشعرى السمع والبصر بالعلم  
 بالسموع والبصر ( قوله على مقدمات لا صحة لها ) أي لجميعها بل الصحة انما هي لبعضها وهي الرابعة فتأمل ( قوله  
 المقدمة الثالثة ان المحل الخ ) ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثانية باعتبار الوقوع في أصل  
 الاستدلال بل في البيان الذي أورده وذلك لان الترتيب في أصل الاستدلال على عكس ما أورده فان ما جعله  
 مقدمة ثانية مأخوذة من قوله في الاستدلال وضد السمع والبصر الصمم والعمى وما جعله مقدمة ثالثة مأخوذة من  
 قوله فيما قبله ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها ( قوله والعمدة في اثباته الاجماع ) قال في شرح المقاصد  
 جوابه المنع اذ بما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه أو لا يراه حجة أصلاً أو يعتقد انه لا يصح في مثل هذا  
 المطلوب التمسك به و بسائر الأدلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري تعالى حيا  
 سميعا بصيرا وقد يعترض على الجواب بأن المصنف لم يقل انه لا سبيل الى ما ذكره من الاجماع حتى يتأتى الجواب  
 المذكور بل قال ان العمدة في ذلك هو الاجماع ويمكن ان يدفع بأن مقصود الجيب منع ان العمدة هو الاجماع  
 ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المصنف ( قوله كيف وحجية الاجماع الخ ) أي كيف يعول وذلك ان التعويل أيضا لا يخلو  
 عن خلل هذا ما يقتضيه ظاهر قول الشارح في آخر الكلام فلا حاجة بتأنيث اثبات السمع والبصر الى التمسك  
 بالاجماع الخ والانصب بقوله كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه أن يوجه الكلام بأن في التعويل على  
 الاجماع ابتداء أمرين أحدهما الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع والآخر التمسك بالاجماع وقوله كيف  
 منصرف الى الأول أي كيف لا يعرض عن تلك المقدمة المثبتة بالاجماع وحجية الاجماع الخ وأما قوله فلا حاجة  
 يتأنيث اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع فليس بنص في اعتبار الاجماع دليلا مستقلا عليهما لجواز أن يرد  
 به التثبت بالاجماع ولو في اثبات مقدمة من مقدمات دليلهما

من الآيات والاحاديث التي تدل على حجية الاجماع ( فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها ) في من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يحججه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للمدول عما هو القوي في أثبت المدعى الى التمسك بشئ محتج في اثباته الى ما هو أضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف ( وان أثبتناها ) أى حجية الاجماع ( بالعلم لضرورة من الدين فذلك العلم ) الضروري ( ثابت في المسئلة ) التي نحن فيها ( سواء بسواء ) فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه ( تنبيه قد تقدم ) في مباحث العلم ( ان طائفة يزعمون ان الادراك أعني السمع والبصر وسائر أخواتهما ( نفس العلم ) بمتعلقه الذي هو المدرك ( وقد أبطلناه ) أنا اذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً ثم أبصرناه فانما نجد بالبديهة بين الحالتين فرقاً ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار والمصنف في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك ( فهو لاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالسموع والبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين ) وراجعين الى العلم لاصفين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكيمي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالسموعات والبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام ذن وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل

( قول مناقشة ) هي أنه لا يجوز أن يكون تفارق الحالتين بالهوية وأما تفارعهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه وان كان كلام المصنف فيما سبق مشعراً به وذلك لانه اذا سلم اختلاف أنواع التعقل فالظاهر ان مرجعها مختلف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا اليه كيف لا ولو جوز تنوع الآثار مع وحدة المنشأ لم يثبت تنوع الصفات كما استطاع عليه في أثناء بحث الكلام ( قول نفس العلم بالسموع والبصر ) لا يريدون بذلك نفى الانكشاف وراء الانكشاف العلمي الحاصل قبل حدوث السموع والبصر بل يشتمون الانكشاف التام الذي يشبه غيرهم لكنهم يقولون هذا الانكشاف أيضاً عائد الى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج لذلك الى صفة زائدة غير ذلك العلم عندهم صفتان من التعلق تعلق قبل حدوث السموع والبصر وبه يحصل الانكشاف العلمي المعروف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام ( قول فان وصفه تعالى الخ ) وأيضاً قوله فقالت الفلاسفة الخ تفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر أن المراد بفلاسفة

واعلم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوي ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال الماورد النقل بهما آتينا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآتين المروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقةهما ﴿احتج الباقي﴾ على نفيهما عنه تعالى (بوجهين ١ الاول انهما تأثر الحاسة) عن المسموع والبصر (أو مشروطان به) كسائر الاحساسات (وانه) أي التأثر المذكور (محال في حقه) تعالى (والجواب من منع ذلك) إذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثر (ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فيكونهما نفس) ذلك (التأثر أو مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به) الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر (فيه) خروج عن المقول والجواب ان انتفاء التعاقب (في الازل) لا يستلزم انتفاء الصفة (فيه) كما في سمعنا وبصرنا فن خلوهما عن الادراك (بالفعل في وقت) لا يوجب انتفاءهما أصلا (في ذلك الوقت

الاسلام الفلاسفة المتسكون بأقوال الانبياء مطلقا لان الانبياء المتقدمين أيضا قالوا ثبتت السمع والبصر (قوله واعلم يوصف بالشم الخ) قيل لا خلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلاثة لعدم ورود النقل لكن اذا ثبتت التعاير بين الانكشافين في المسموع والمبصر ثبتت التعاير بينهما في المشعوم وأمثاله واذا ثبت الانكشاف الثاني في المسموع والمبصر له تعالى وجب اثباته في المشعوم وأمثاله أيضا فلا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولذا قال امام الحرمين يجب وصفه تعالى بادرالك الطعوم والرائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه تعالى بادرالك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تنبئ عن الاتصالات الجسمانية وأنت خير بأن هذا انما يتأتى على القول بأن السمع مثلانفس العلم بالمسموع وأما على القول بأنه صفة زائدة فلا لان قياس اثبات الانكشاف الثاني في المشعوم وأمثاله تعالى على اثباته في المسموع والمبصر مشكل اذ ليس العلة في هذا الاثبات حينئذ لزوم التجهيل بنفيه كيف وهذا الانكشاف عند القائل بأن كلام من المسموع والبصر صفة زائدة على الصفات الخمس الباقية ليس علما حتى يلزم التجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات شرط في لزوم التجهيل على تقدير انتفاءه ودون اثباته ماخرط القمادة فالعلة فيه ورود النقل المفقود في المشعوم وأمثاله (قوله خروج عن المقول) قالوا ولا ينتقض ذلك بالعالمية والقادرة بالازليتين لان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد والقادرة يصح تعلقها باحداث الفعل في الوقت الثاني بخلاف السامعية والمبصرة (قوله فان خلوهما عن الادراك بالفعل) قيل تجوز خلوهما عن الادراك السمعي والبصري مع بقاء منشأهما عن السمع والبصر مذهب أبي الحسين بعينه وقد أبطأوه فكيف يلزمون هذا وجوابه ما أشرنا اليه آنفا من أن الادراك السمعي والبصري عند من يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين أمر

### المقصد السابع

في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام ) فانه ( توارثهم كانوا يثبتون له الكلام ) ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى ( فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه ) اذ لا طريق الى معرفته سواء ( وانه ) أي تصديق الله اياه ( اخباره عن كونه صادقا وهو ) أي هذا الاخبار ( كلام خاص له تعالى ) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى ( فثبت الكلام ) لله سبحانه ( به ) أي بصدق الرسول ( دور قلنا لانسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة علي وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام ) بان تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم أولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ( أم لم يثبت ) كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين أحدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ماهو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ماهو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق أربع ففرقتن منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان أخريان ذهبوا الى صحة

وراء العلم فلا يلزم من انتفاء ما بالفعل التجهيل كإلزام أبا الحسين على زعمهم فليستأمل ( قوله ) فانه توارثهم كانوا يثبتون له الكلام أي يثبتون انه تعالى منتصف بالكلام لانه موجود له كإثراعه المعجزة ثم انه لا يتوقف ثبوت الشرع الذي توقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضرور يارسالهم وما يتعاقبها من الأحكام أو يخلق الأصوات الدالة عليها أو بغير ذلك ويصدقهم بأن يخلق المعجزة على أيديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام فإذ كرفي التلويح من أن ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توجيه له ( قوله ) انه معجزة خارجة عن قوة البشر ) إشارة الى أن دلالة على الصدق ليست باعتبار انه كلام حتى يلزم الدور لا يقال القرآن الحادث معجزة يدل على القرآن القديم وهو الكلام النفسي فليس فيه شبهة الدور لانه قول صدق الحادث انما يعلم بدلالة المعجزة التي هي نفسها لجاء الدور والخاص ما ذكر ( قوله ) كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ) ان قلت فينبذ يتوقف على المعجزات وأظهرها على ما هو أدنى منه ولا يخفى بطلانه قلت الإعجاز في الكلام اللفظي لا الكلام النفسي وهو الثابت بالشرع المتوقف على ما ذكر على أن الثابت بالإعجاز كون الكلام اللفظي من عند الله تعالى ويكفي فيه حصوله بأقداره وتمكينه مع عدم اقدار غيره والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى قائمة به على ما هو رأي الساف في الكلام اللفظي أو كونه بإيجاده تعالى بلا واسطة ولو في غيره ( قوله ) وقدحت الاخرى في كبراه ) ان حمل تعاقب الوجود المذكور في

الثاني وقد حوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور الى ما ذكرناه أشار المصنف رحمه الله بقوله (ثم قال الخبلة كلامه حرف وصوت يقوون بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا بالجلد والغلاف قديمان) فضلا عن المصحف فهو لا، صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التي تتركب منها كلامه على زعمهم (مشرط بانقضاء الآخر) منها (فيكون له) أي للحرف المشروط (أول فلا يكون قديما) وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) أي من الحروف التي لها أول زمان وجود وآخره أو اجتماعا معا فيها فيكون حادثا لا قديما والكرامية واقفوا الخبلة في ان كلامه حروف وأصوات وسلموا انها حادثه لكونهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقد حوا في كبرى القياس الاول (وقالت المعتزلة) كلامه تعالى (أصوات وحروف) كما ذهبت اليه المرقنات المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى

الصغرى على أن وجود الثاني مشروط بوجود الأول وانقضائه فالندح في الكبرى والقول بالقدم تناقض لا يبيح عن عاقل فضلا عن محدث مثل الامام أحمد بن حنبل والظاهر أن مراده التعاقب في الترتيب كما كتب في المصحف على ما أشرنا اليه في أوائل الكتاب فحينئذ يكون مذهبه عين مذهب السلف الذي سيذكره في آخر البحث ويكون اشتراط وجود كل حرف بانقضاء الآخر بالنظر اليه لعدم مساعدة الآلة كما سيصرح به (قوله حتى قال بعضهم جهلا بالجلد والغلاف قديمان) كأنهم يزعمون أن الجلد والغلاف كانا كامينين قديمين فبرز بعمل الجلد وأما ما نقل عن بعضهم من أن الجسم الذي كتب به القرآن فانظم حروفه وقوامه هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا فعنه قد ظهر قدمه بعدما كان في صورة الحادث وعلى أي معنى حل كلامهم لا يخرج عن كونه من آثار جهلهم (قوله) فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر (الظاهر أن مراده من كل ما سوى الحرف الاول فانه غير مشروط بانقضاء الآخر اذ ليس قبله حرف ولذا استدل على حدوث الحرف الآخر بأن له انقضاء لا بأن لها أول كما في الحرف المتوسط مع أن استدلاله ذلك مبني على أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه والا فلا دلالة للانقضاء على الحدوث (قوله) لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى) هذا يدل على أن الكرامية يقولون قيام مجموع الكلام اللفظي مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح في مباحث التنزيهات بأنهم انما يقولون بقيام قول كن أو الارادة فينبغي ما ندافع ثم المذكور في شرح المقاصد أن كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهو قديم وأما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله تعالى لا كلامه وان كان حادثا قائما بذاته تعالى لكن ما ذكر في الكتاب موافق لما في ابتكار الافكار

ن ( بخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث ) كما ذهب اليه  
الكرامية خلافاً للحنابلة فهم أيضاً صححوا القياس الثاني لكنهم قد حووا في صغرى القياس الاول  
وهي ان كلامه تعالى صفة له ( وهذا ) الذي قاله الله منزلة ( لانكره ) نحن بل نقول به  
ونسماه كلاماً مقظياً ونعترف بمحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى ( انما ثبت أصراً وراء ذلك  
وهو المعنى المتمم بالنفس ) الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم  
بذاته تعالى متمنع صغرى القياس الثاني ( ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات

( قوله بل يخلقها الله تعالى في غيره ) خالفهم المذنب في نفس كن فانه قال قوله تعالى للشيء كن عرض حادث  
لا في محل لان المحل سابق على الحال ولو بالذات فلا يكون شيء من المحال اجساماً كانت أو غيرها الا بعد كن  
بدليل قوله تعالى انما قولنا لشيء اذ اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لأن حقيقة  
قوله تعالى انما قولنا لشيء الآية هو ان ليس قولنا لشيء من الأشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي  
ثبوت هذا القول لكل شيء حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا ترى انك اذا قلت ما قولى لأحد من الناس  
عند ارشاده الا أن أقول له تعلم يد على انك تقول لكل أحد تعلم بل على انك لو قلت في حقه شيئاً يكن الا هذا  
القول وبهذا التوجيه يندفع أيضاً ما يقال من أن الآية تدل على قدم كلمة كن اذ لو كانت حادثه لكانت واقعة  
بكلمة كن أخرى سابقة لعموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق الذي معنى ويتسلسل فان قلت كلام العبد  
مخلوق له عند المنزلة فلا يكون مخلوقاً لله تعالى قلت ذكر الآسدي في ابتكار الافكار أن المعتزلة كافة اتفقوا على  
أن معنى كونه تعالى متكلماً انه خالق للكلام على وجه لا يعود منه اليه صفة حقيقة كما لا يعود من خلق الاجسام  
وغيرها فأن يستثنى القرآن عن الكلية أى عن قولهم العبد خالق لجميع أفعاله الاختيارية أو ينفي كونه فعلاً  
اختيارياً بالله لكن كل منهما لا يخلو عن شائبة التخصيص من قواعدهم العقائدية وقد يقال مذهبهم أن الله تعالى خلق  
كلامه أولاً في العبد ثم لبعده خلق مثله تعالى شأنه عما يقولون ( قوله كاللوح المحفوظ ) اللوح المحفوظ عند جمهور  
أهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب في الألواح  
المهودة وليس هذا بمستحيل لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تنهاى اللوح المذكور في المقدار وأما  
عند الفلاسفة فهو النفس الكلية للفلان الاعظم ترسم فيه الكائنات ارسام المعلوم في العالم اذا عرفت هذا ففي  
قوله يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ تأمل لان المخلوق فيه هو النقوش والاصوات والحروف وان حمل  
على حذف المضاف أى يخلق الله تعالى المسموع المقرب كما لا يخفى وأيضاً يلزم التكلف في قوله أو جبرائيل أو النبي  
عليه الصلاة والسلام لان المخلوق فيهما نفس الأصوات والحروف ( قوله يعبر عنه بالالفاظ ) المتبادر منه هو أن  
الكلام النفسى هو المدلول الوضعى للالفاظ الا انه لا نزاع في انه أنواع مختلفة وأكثرها معان حادثه فلذا قيل المراد  
بالتعبير عن المعنى النفسى بالالفاظ هو التعبير بالآثار فان الصفة الازلية لما تعلق بمعلقا حاصل منها معان مخصوصة  
عبر عنها بالالفاظ والحق أن المفهوم من عامة كلماتهم هو أن النفسى مدلول اللفظى وان كان لا يخلو عن اشكال  
( قوله ونزعم انه غير العبارات ) الاولى أن يقول ونقول لان استعمال الزعم في الباطل غالباً ولذا قيل زعموا طيبة  
الكذب ( قوله اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والا مكنة الأقوام ) أما الاول فلان التعبير عن ارسال زيد مثلاً قبل

بالازمنة والامكنة والا قوام) ولا يخاف ذلك المعنى النفسى ( بل ) تقول ليس تنحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ ( قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالمبارة والطلب ) الذى هو معنى قائم بالنفس ( واحد لا يتغير ) مع تغير المبارات ولا يخلف باختلاف الدلالات ( وغير المتغير غير المتغير ) أى مالم يمتدح وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى هو المبارات ( و ) نزع ( انه ) أى المعنى النفسى الذى هو الخبر ( غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه و ) ان المعنى النفسى الذى هو الامر ( غير لارادة لانه قد يأمر ) الرجل بما لا يريد كالمختبر لمبدئه هل يطيه أم لا ) فان مقصوده مجرد الاختبار دون الا تيان بالمأور به ( وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ) ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر

وقوعه يكون بترسل وبعده وقوعه يكون بارسلنا وأما الثانى فلان الاشارة اليه اذا كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذلك واذا كان بعيدا يكون بذلك وأما الثالث فلان التعبير بالعربى فى القرآن وبالسريانى فى الزبور وبالعبرى فى التوراة وباليونانى فى الانجيل

عبارتنا شتى وحسنك واحد \* وكل الى ذلك الجمال يشير

( قوله ) والطلب الذى هو معنى قائم بالنفس ( وجه التفسير أن الطلب قد يطلق على صيغ الامر والنهى وليس هو الكلام النفسى ثم المراد بالطلب أما المعنى النفسى القائم بالنفس مطلقا فيعم المعنى الخبرى وأما معناه المتبادر فلم يتعرض للخبرى لانه غير متغير كالطلبى فاكفى بذكره عنه ( قوله ) اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه ) اعترض عليه بأن اللازم من هذا الكلام على تقدير ات تمام مغايرة الكلام النفسى للعلم البقى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل فى صدق الاخبار لا بد أن يحصل فى ذهنه صورة ما أخبر به على انه لا يتم فى شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يثبت المطلوب وان افاد الالزام على الخصم القائل به وأجيب عن الاول بأن الذى يصح أن يكون مدلول الكلام الاخبارى لا بد أن يكون عامات صديقا لا تصور يافى المثل المذكور اذا كان المخبر عالما بخلاف ما أخبر به لا يمكن أن يكون له تصديق من التصديقات بما أخبر به على أن المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بأن الكلام النفسى فى الواجب ثم الى ليس الاعلمه فغايرة الكلام النفسى للعلم اليقيني عين المطلوب واجاب الامام الرازى عن الثانى بأن الخبر لما كان فى الشاهد مغاير للعلم كان فى الغائب أيضا كذلك للاجماع على أن ماهيتهما لا تختلف فى الشاهد والغائب وأنت خير بأن عدم الاختلاف غير مسلم وقد يقال فى الجواب المقصود مجرد تصوير الكلام النفسى وكيفية ماهيته وأما الاثبات للواجب اذ ذلك فيما نقل من الانبياء تواز وفيه انه لا يدفع الاعتراض لان التصوير المذكور فى الشاهد وما نقل من الانبياء عليهم السلام يفيد ثبوته للواجب ولا يفيد ماهيته ومغايرته لباقي الصفات ( قوله ) واعترض عليه بأن الموجود ( قد يتكلف فى الجواب عنه بأن هذا كرازا ما على من قال أن أمر الانسان غيره عبارة عن صيغة افعال على سبيل العالو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء أم لا وأما الدليل على المغايرة اذا اعتبر فى حقيقة الأمر الطلب فهو أن الله تعالى أمر الكافر



لاحقيقته اذ لا طلب فيه ما خلا كما لا ارادة قلما ( فذن هو ) أي المعنى النفسى الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر ( صفة ثالثة ) مغايرة للعلم والارادة ( قائمة بالفس ثم نزه انه قديم باستناع قيام الحوادث بذاته تعالى ) قال المصنف ( ولو قات المعتزله انه ) أي المعنى النفسى الذى يغير العبارات في الخبر والامر هو ( ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو ) يصير سببا لاعتقاده ( ارادته ) أي ارادة المتكلم ( لما مر به لم يكن بعيدا ) لان ارادة الفعل كذلك موجودة في خبر ولامر ومغايرة لما يدل عليها من الاور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغايرة للارادة كما تدعيه الاشاعرة ( لكنى لم أجده في كلامهم ) بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المأمور به وفي النهى الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسى مغاير لباقي الصفات وقد مر ما فيه ( اذا عرفت هذا ) الذي قررناه لك ( فاعلم ان ما تقول المعتزلة ) في كلام الله تعالى ( وهو خلق الاصوات والحروف ) الدالة على المعاني المقصودة ( وكونها حادثة قائمة ) بغير ذاته تعالى ( فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك ) كما مر آنفا ( وما نقوله ) نحن ونثبتته ( من كلام النفس ) المغاير لساير الصفات ( فهم يشكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه ) الذى ندعيه في كلامه تعالى ( فصار محل النزاع ) بيننا وبينهم ( اني لمعنى ) النفسى ( واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تقيدهم بالنسبة الى الحنابلة )

بالايمان ولم يرد منه الايمان أما الاول فلائنه وعده الثواب بالايمان وأوعده العقاب بتركه وأما الثانى فله اثبات بالدليل أن الارادة هي الصفة المخصصة لأحد المقدورين بالوقوع فلما أراد ايمانه لوقع ( قوله هو ارادة فعل الخ ) قيل هذا توجيه ركيك لان الكلام النفسى ما يعبر عنه بالعبارات والالفاظ انما يعبر بها عن معانيها الوضعية ومن البين أن الارادة المذكورة ليست مدلولاً وضعياً لصيغة الأمر وإذا كان التعبير باللفظى عن النفسى تعبيرا بالاثراعن المؤثر كما قيل يظهر اندفاعه فتأمل ( قوله وليس يتجه عليه الخ ) فان قلت يرد عليه انه وان لم يتجه عليه ذلك لكن يتجه عليه أن الامر قد يوجد في صورة لا يوجد فيها ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب ارادة المتكلم لما أمر به كما اذا قال المتكلم لرجل انا أمرك عند فلان بالامر الفلانى لكن لا أرى بمنك الاتيان به وانما أمرك به لاجله ثم يقول له بمحضره افعل كذا يقال ليس هناك حقيقة الامر لاننا نقول فكذلك في الصورة التي ذكرت فيما سبق فلا ترجع لأحد القولين على الآخر قلت المراد من الفعل في صورة الامر الاتيان بالاجلة الامرية وبكونه سببا لما ذكر كونه سببا له مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فتأمل ( قوله راجع الى العلم القائم بالمتكلم الخ ) فان قلت هذا تصريح باثبات العلم الزائد فكيف تقول به المعتزلة النافون له قلت بعد تسليم أن الكلام في خصوصية الواجب

المتأملين بقدوم لالفاظ (وأما بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع وأما ما دل  
على حدوث القرآن مطلقا) أى بلا تقييد بالنفسى واللفظي (حيث يمكن جملة على حدوث  
الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة عليها ولا يجدى عليهم) أى لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس  
إلينا (إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة) حينئذ تنفعهم إذ على هذا  
التقدير ينحصر القرآن في هذه الالفاظ والمبارات ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان فلا حجة  
لهم أيضا في تلك الأدلة المطلقة (لكما نذكر بمض أدتهم) التى من هذا القبيل ونجيب عنها  
(تكميلا للصناعة) الكلامية وتبينا لطلاب الحق في مزالق الاقدام (وهو من المعقول  
والمعقول) أما المعقول فوجهان (الاول الامر والخبر) في الازل (ولامأمور ولا سامع)  
فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه وتعالى (الثانى لو كان) كلامه تعالى (تدعى  
لاستوى نسبتة إلى) جميع (المتعلقات) لانه حينئذ يكون (كالمعلم) في انه تعلقه بمتعلقاته  
يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح  
تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم  
تعلق أمره ونهييه بالافعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا هذا خلف وقد وقع  
في بعض النسخ كالمعلم والقدرة وهو سهو من القلم كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل  
ما يصح أن يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن الاول ن ذلك) السفه الذى ادعيتوه انما  
هو (في اللفظ وأما الكلام النفسى فلا سفه فيه كطالب التعلم من ابن سبيولد) ويرد عليه

تعالى لعل المراد بالعلم العالمية وكذا الكلام في الارادة والكرهية فتأمل (قوله) ولما كان الحسن والقبح بالشرع  
هذا الكلام من قبل المعتزلة الزاعى لان شرعية الحسن والقبح انما هى عندنا وأما عندهم فهم ما عقليان (قوله)  
وهو سهو من القلم فان القدرة الخ قد سبق أن للقدرة تعلقا معنويا عامما لكل ممكن يسترتب عليه تمكن القادر من  
ايجاد المقدور وتركه ولها تعلق آخر خاص يترتب عليه وجود المقدور فيكون شأن يكون من المصنف حيث حكم  
باستواء نسبة القدرة إلى المتعلقات التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها ببعض دون البعض التعلق الثانى فيثبت  
لاسهو أصلا نعم لا يتخلو عن نوع تكلف من حيث أن المصنف لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق (قوله) ويرد عليه  
أن ما يجده الخ) اعترض عليه بأنه يقتضى أن الرسول عليه السلام لم يأمر نأبشى ولم ينهنا عنه بسل عزم على الأمر  
والنهي فقط بالنسبة إلينا وفساده واضح اذ لا شك اننا مأمورون ومنهون ولذا وجب علينا الامتنال وأجيب بأن  
حقيقة الطلب انما تعلقت صر بخاصة طابطين الموجودين في زمان النبى عليه السلام ووجود فرد منهم يكفي في  
خروج الخطابات عن السفه وأما تعلقها بنا صر بحا في ذلك الزمان ممنوع ووجوب الامتنال لا يقتضى ذلك بل يكفي

ان ما يجده احدا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيذه وهو ممكن وليس بسفه وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون ن يطلب منه شيء محال ( و ) لحواب ( عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور ) المتعددة ( قد يتعلق ببعض ) من تلك الامور ( دون بعض كالقدرة القديمة ) فانها تتعلق ببعض القدورات وهو ما تعلق الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو لارادة فلا بد في الكلام ايضا في مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتحقق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما صرح به وأما المدة ول فوجوه الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك ) وقوله ( وانه لذكر لك ولقولك مع قوله تعالى ما يأتهم من ذكر من ربهم محدث ) وقوله تعالى وما يأتهم من ذكر من الرحمن محدث ) فانها يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا ( الثاني ) قوله تعالى ( انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ) ذمناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن ( فيكون ) قوله ( كن ) وهو قسم من كلامه ( متأخرا عن الارادة ) الواقفة في الاستقبال لكونه جزاء له ( و ) يكون ( حاصلا قبيل كون الشيء ) أي وجوده بقرينة الفاء

فيه كوننا مأمورين به من غير ان يمتنع ( قوله لان وجود الطلب بدون ن يطلب منه شيء محال ) قالوا انما يكون محالا اذا طلب من المعدوم أن يأتي بالفعل وقت عدمه وأما لو طلب منه أن يأتي به حال وجوده فلا والحق أن نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال ( قوله فلا بد في الكلام ايضا من مخصص ) فان قلت لم لا يجوز أن يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعة فلو كان مخصصه الارادة لزم حدوثه ( قوله كتحقق الارادة لذاتها ) فيه أن تخصص التعلق لذاته شأن الارادة فقط ولو جوز في غير الصلح تعلق القدرة لذاتها أيضا فلا يثبت صفة الارادة على أن تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم اما الترجيح بلامرجح أو الايجاب في الاوامر والنواهي ويصير التكليف واجبا عليه تعالى وأيضا يشكل النسخ وسيسير الى جوابهما ( قوله فانهما يدلان على أن الذكر محدث ) يرد عليه انهما لا يدلان على أن كل ذكر محدث لان قوله محدث صفة لقوله ذكر فلا يتكرر الوسط بل يكون القياس كقولنا زيد انسان وكل انسان كاتب فهو كذا ( قوله الثاني قوله تعالى \* انما أمرنا شيء الخ ) فيه سهو اذ ليس نظم الآية كما ذكره المصنف بل في صورة النحل هكذا انما قولنا شيء اذا اردناه وفي سورة يس هكذا انما أمره اذا اراد شيئا الآية ( قوله لكونه جزاء له ) هذا اذا جعل اذا شرطية وان جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الوضع فيكون المعنى انما قولنا لشيء حين اردناه في المستقبل هو قولنا له كن فيكون قوله كن واقعا في الاستقبال والواقع فيه حادث فيكون قوله كن مع انه كلام الله تعالى حادثا سواء أطلق عليه القرآن أو جعل القرآن حكاية عنه على انه لا وجه للثاني كما

الدالة على الترتيب بلا مهالة ( وكلاهما يوجب الحدوث ) اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا وقا في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة بسيرة فظاهر أيضا دلالة على الحدوث ( الثالث ) قوله تعالى ( واذا قال ربك للملائكة واذا ظرف زمان ) ماض فيكون قوله الواقع في هذا الطرف مختصا بزمان معين ( ولختص بزمان معين محدث لرايع كتاب أحكمت آياته ثم فصلت ) فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله تعالى ( انا أنزلناه قرآنا عربيا ) يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا نارة وعربيا أخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه ( الخامس حتى يسمع كلام الله ) فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا ( السادس انه ) أي القرآن ( معجز ) اجماعا ( ويجب مقارنته أي مقارنة المعجز ( للعدوي ) حتى يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها ( والا ) أي وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها ( فلا اختصاص له به ) أي بذلك المدعى وتصديقه ( السابع انه ) أعني القرآن موصوف بأنه ( منزل وتنزيل ) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى ( الثامن ) قوله عليه السلام في دعائه ( يارب القرآن العظيم . يارب طه . ويس ) فالقرآن مربوب كالا وبمضا والمربوب

لا يخفى ( قوله ) أما التأخر عن الارادة الحادثة ( ان كان هذا للجباية القائلين بحدوث الارادة لا في محل فالامر ظاهر وان كان لجمهور المعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار تعلقها ( قوله ) فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث ( لانحصار القديم عندهم في القديم بالذات وعدم تأخره عن شيء إلا بالزمان ولا بالذات فليست أمـل ( قوله ) والمختص بزمان معين محدث ) أما المختص بالحال والاستقبال فظاهر وأما المختص بالماضي فلان الانتفاء في الحال أو الاستقبال ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ( قوله الرابع كتاب أحكمت آياته ثم فصلت ) قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه أحكمت أي لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع به ثم فصلت تثبت بالاحكام والحلال والحرام وفيه أقوال آخر ( قوله ) وعبر يا أخرى ( دلالة الآية الكريمة على ان كلام الله تعالى قد لا يكون عربيا فظاهر فان الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك وأما دلالة على انه قد يكون عبريا أخرى فبضم ان التورية أيضا كلامه بالاتفاق على أن المراد قد يكون عبريا مثلا فان المقصود ههنا مجرد الدلالة على التغير ( قوله السادس انه معجزة الخ ) للحنابلة أن يقولوا معنى اعجاز انه ظهر في بد النبي عليه السلام ولم يظهر في بد غيره فيمكن مقارنة ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته ( قوله على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى ) اذ اخفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل الجسم الحامل له فيوصف اللفظ لذلك بالنزول ولو مجازا

محدث ) اتفاقا ( التاسع انه تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو انا أنزلناه انا أرسلنا ) ولا شك انه لا نزاع ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل ( العاشر النسخ ) حق باجماع الامم ووقع في القرآن وهو ( رفع ) أو انتهاء ( و ) لاشئ منها يتصور في القديم لان ( ما ثبت قدمه امتنع عدمه ) والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الأدلة للمقولة والحق ما اختاره المصنف ( والجواب ) عن الوجوه العشرة ( انها تدل على حدوث اللفظ ) كما لا يخفى على المتأمل ( وهو غير المتنازع فيه كما ) تحققت به كلامه تعالى ( واحد عندنا لما مر في القدرة ) من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار أو بالاجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار وأما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا تنامي ( و ) اما ( انقسامه الى الاسر والهي والاستغفار والخبر والنداء )

( قوله ولا ارسال في الازل ) فضلا عن الارسال فيما قبل الازل ويمكن أن يصار أيضا الى الحذف أي لا ارسال فيما قبل الازل حينئذ يتلاءم مع سابق الكلام ولا حقه فتدبر ( قوله ولا شئ منها يتصور في القديم ) للحجاب له أن يقولوا معنى نسخ القرآن رفع حكمه لادانته فلا يلزم حدوث ذاته ( قوله والحق ما اختاره المصنف ) لان جميع مقدماته القريبة ليست عقلية ( قوله والجواب انها تدل على حدوث اللفظ ) فيه بحث لان النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملا للفظ والمعنى ( قوله تنبيه كلامه واحد الخ ) فيه بحث لان الكلام اذا كان أمرا واحدا وكان اختلاف العبارات عنها بسبب العلاقات الخارجية فلم لا يجوز أن يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة الى معنى واحد فيكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب العلاقات لاسبب اختلافه في ذاته وذلك بأن يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالاجاد وهكذا سائر الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الأصحاب بأن القدرة معنى من شأنه يأتي الابدان والارادة معنى من شأنه تخصيص الحادث بحالة دون حاله وعند اختلاف التأثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته لا توجب أثرافلا عن كونه مختلفا وفيه نظر اذا امتنع صدور الآثار المختلفة من المؤثر الواحد أصل الفلاسفة لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة لان القدرة مؤثرة في الوجود والوجود عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك نفس الذات كما مروى ولما كانت الذوات مختلفة لزم أن يكون تأثير القدرة في آثار مختلفة فيلزم أن تكون مختلفة وليس كذلك وأيضا ما ذكره وان تمتشى لهم في القدرة والارادة لم يتمش في باقي الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في أثر ما قال الآمدي في ابتكار الافكار والحق ان ما أورده من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى العلاقات والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيري حله ولعسر جوابه ذهب بعض أصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة

فإنما هو ( بحسب الملحق ) فذلك للكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر أو على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال في البواقي ( وقيل ) كلامه ( خمسة ) هي الانقسام المذكورة ( وقال ابن سعيد ) من الاشاعة هو في الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخمسة وإنما يصير أحدها فيما لا يزال وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد دونها ( اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شئ من أنواعه ) والجواب منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق ( يعني أنها ليست أنواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا فليس كلام ابن سعيد يبعد جدا كما توهموه ( تفرع على ) ثبوت ( الكلام ) لله تعالى وهو انه ( بمنع عليه الكذب انه قائم بما عد المعزلة فلو جهن به الاول انه ) أى الكذب في الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات ( قبيح وهو ) سبحانه ( لا يفل القبيح وهو بناء على أصلهم في اثبات حكم العقل ) بحسن الافعال وقبحها مقبلة الى الله تعالى وستعرف بطلانه ( الثانى انه مناف لمصاحبة العالم ) لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات صالح لا تحصى ( والاصح واجب عليه ) تعالى عندهم

( قوله فأنما هو بحسب التعلق ) وهذا التعلق أزل عند الشيخ أبى الحسن الأشعري وبعض الاشاعة وحادث عند أبى سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين وان توافقا في أن الانقسام الى الاقسام الخمسة بحسب التعلق قال الآمدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه أمرا ونهيا وغيره من اقسام الكلام فاثبت الشيخ الأشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال فان قلت التعلقات المتعددة الازلية ليست بالاختيار بل بالاجاب فتوجه الاشكال على انحصار الاقسام في الخمسة لوجوب تعلقه حينئذ بكل ما يمكن أن يتعلق به قلت لعل الشيخ يمنع امكان ما عدا هذا القدر من التعلق في كلامه تعالى وهذا بحسب النوع وأما بحسب شخص كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز أن يكون التعلق حادثا بالاختيار وهذا يدفع لزوم وجوب التكليف وأشكال حديث النسخ لكن المقام يعد محل تأمل فليتأمل ( قوله فذلك الكلام الواحد ) قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقبوا الصلاة مع قوله لا تقر بوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا ومعنى حتى يتكرر بالاقتدار والحق ان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسى عين المدلول الوضعى للكلام اللفظى وأما اذا كان التعبير باللفظى عن النفسى من قبيل التعبير بالاثرة عن المؤثر كما مر فلا اشكال فتأمل ( قوله فجاز أن يوجد جنسها بدونها ) كما أن الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتبارى بالقياس اليها اذ الحق أن الكلام الازلى ليس جنسا بل أمر معين يعرضه الاضافات وله اسماء بحسب كل اضافة نوعية

فلا يجوز اخلاقه به ( والجواب منع وجوب الاصلح ) اذ لا يجب عليه شيء أصلاً بل هو متعال عن ذلك قطعاً ( وأما ) امتناع الكذب عليه ( عندنا فثلاثة أوجه : الاول انه نقص والنقص على الله تعالى محال ) اجماعاً ( وأيضاً فيلزم ) على تقدير ان يقع الكذب في كلامه ( أن تكون ) نحن ( أكل منه في بعض لادقات ) أعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه إنما يدل على ان الكلام النفسى الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقاً والالزام التقصير في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على ممان مقصودة ولما كان لقائل أن يقول خالق الكاذب أيضاً نقص في فعله فيعود المحذور امينه أشار الى دفعه بقوله ﴿ واعلم انه لم يظهر لى فرق ﴾ بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي ( فيه ) فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه ( وإنما نختلف العبارة ) دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي يلزمون النقص في افعاله تعالى ( الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قدباً

كذا ذكره الابهري ( قوله والجواب منع وجوب الاصلح ) فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب في الكلام ينافي حكمة ارسال الرسل ويوجب بأن احاطة كل حكمة بما يأتي في القوى القاهرة فلعل فيما فعله حكمة جليلة لا تطلع عليها ( قوله والنقص على الله تعالى محال اجماعاً ) فان قلت لاشك أن عدم ارساله تعالى نوحا عليه السلام الى قومه ممكن لان ارسال غير واجب عليه تعالى بل واقع باختياره والانكار مكابرة فيلزم امكان النقص قلت امكان النقص انما يلزم اذا أمكن اجتماع عدم ارسال مع صدور قوله تعالى انا أرسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع وامتناع هذا الاجتماع لا ينافي امكان عدم ارسال في نفسه بناء على قاعدة الاختيار فتدبر ( قوله أشار الى دفعه بقوله واعلم الخ ) لا يخفى ان ظاهر قول المصنف واعلم الخ هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور في المتن ولما توجه عليه ان اللزوم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص في الفعل والمتنازع في جواز الثاني لا الاول فانه ممتنع بالاجماع كما ستعرف تكلف الشارح في توجيه كلامه بتقدير سؤال بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه اللفظي وجواب بانه يدل عليه أيضاً لان خلق الكاذب نقص في فعله وجعل هذا الكلام اعتراضاً على الجواب المقدر وأنت خير بأن هذا لا يخلو عن محل لكن الشارح تبع فيه الابهري وهو تلميذ المصنف فاعلم بمراده والا فلا قرب أن نجعل اعتراضاً على أصل الدليل في المتن فانه لما قيل أن الكذب نقص وهو محال عليه تعالى وافاد ظاهراً أن لا يكون كاذباً في كلامه على الإطلاق اتجه أن يقال انما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقاً لو كان النقص في فعله غير القبح العقلي الذي نحن لا نقول به لكن لم يظهر كونه غيره

( قوله لكان كذبه قدباً اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى ) المراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصدق الكلام الصادق ولذا قال الابهري في تقرير هذا الوجه الثاني لوجاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قدباً لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى الخ ولا شك في كونه صفة حقيقية تم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية



اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يتمتع عليه الصدق (المقابل لذلك الكذب والاجاز زوال ذلك الكذب وهو محال) فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والا لزم (وهو امتناع الصدق عليه واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن) له (أن يخبر عنه على ما هو عليه وهذا) الوجه الثاني أيضا (انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا) لانه القديم (وأما هذه العبارات) الدالة على الكلام النفسى (فلا) دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذى يقابلها مع ان الالم عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسى واللفظى معا (خبر النبي عليه الصلاة والسلام) بكونه صادقا في كلامه كله (وذلك) أي خبره عليه السلام بصدقه (مما يعلم بالضرورة من الدين) فلا حاجة الى بيان اسناده (وصحته) ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى منكهما (فان قيل) صدق النبي انما يعلم تصديقه تعالى اياه و (انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) أي صدق النبي (اذا

التي هي مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الاشاعرة كما مرو بهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقا بناء على توهم حدوث بناءه أعنى التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليستدبر (قوله) واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة الخ) فان قلت هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته اذ لو صح لدل على امتناع الصدق أيضا فانه تعالى لو اتصف به لكان صدقه قديما فيلزم أن يتمتع عليه الكذب مع اننا نعلم أيضا بالضرورة ان من علم شيئا امكن له أن يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت أجيب عنه بأن قوله من علم شيئا الخ ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة اذ ليس الكلام في الصدق والكذب اللفظيين حتى يمكنه ذلك بل في النفسانيين ونحن نعلم بالوجدان انما تى علمنا شيئا فانه يتعذر علينا ان نحكم بخلاف ما نعلمه وهذا الجواب بعد ما قيل في بيان مغايرة مدلول الخبر للعلم من ان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه محل بحث ولو تم لدل من أول الامر على امتناع قيام الكذب به ولا يحتاج الى التشبث بل لزوم امتناع الصدق بناء على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اللهم الا أن يجعل الجواب على المنع والسند ويكون المنع بالنظر الى خصوص البارى سبحانه فتأمل (قوله) انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا (دلالته على صدقه باعتبار تعلقاته النوعية القديمة ظاهرة) وأما باعتبار تعلقاته الشخصية الحادثة ان أثبتنا الاشعري فحفل بحث (قوله) مع أن الالم عندنا هو بيان صدقها لانها التي تنظم بها المصالح الدينية والدنيوية ولا سبيل الى معرفة الكلام النفسى الا منها وقد يقال لما دل الدليل على صدق الكلام النفسى ولا شك أن من أثبت المعنى النفسى جعل هذه الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة اليه ومن لوازم كونها دوال عليه وانه لا كذب فيه أن لا يكون فيها أيضا كذب اذ وقوع الكذب فيها دون النفسى يمنع كونها دوال عليه وفيه نظر لأن كون الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسى الثابت صدقه بالدليل المذكور فرغ امتناع الكذب في الكلام اللفظى كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونه دوال عليه دوروا لأصحاب انما قالوا بكون الكلام اللفظى دليلا على المعنى النفسى القائم بذاته تعالى في نفس الامر بعد

امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب أن يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلنا (فلنا التصديق بالمعجزة) كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلائلها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما سنقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه في خطبة الكناب ومحصلها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفس فهم اصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فاعلم ان تسمى كلاما مجازا لدلائلها على ما هو كلام حقيق حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم انكار كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى الحقيق وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسى عنده أسرا

ما تقرر عندهم من امتناع الكذب فيه فليتنامل (قوله فهو تصديق فعلي الخ) اعترض عليه بأن التصديق الفعلي انما ينهض بحجة اذا لم يجوز النقص في فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح العقلي كما مر انفا فلا يتم ذلك الاستدلال أيضا الامع القول بشبوت القبح العقلي وحينئذ فليتمسك ابتداء بما قال المعزلة اسقاطا لكثرة الموانع وأخذ بالاسهل وجوابه ان حجة التصديق الفعلي معلومة بحسب العادة سواء حوز النقص في الفعل أم لا الا ترى ان قوما اذا اذبحوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فمما قلته يخالف عادتك في القيام والقعود فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا ولا يخاطر به لهم عدم جواز النقص في فعله قطعا كيف ولا شك في الجواز في هذه الصورة أصلا (قوله كعدم انكار من انكار كلامية ما بين دفتي المصحف) واعلم أن انكار منكرها انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة به بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قائمة به جل وعلا وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بأن أوجده في لسان الملك أو لسان النبي عليهما السلام وأوجد نقوشا له عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي أن يتوهم كونه كفرا (قوله فيكون الكلام النفسى عنده أسرا شامل اللفظ والمعنى) اعترض عليه بأن كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بأن ما يقرأه كل واحد منا وهو الكلام المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان اسما لنوع القائم يلزم أن يكون اطلاقا على ذلك الشخص بخصوصه محجازا فيصور زيفه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما

شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء باللسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في اللفظ بسبب عدم مساعدة الالة فلنلفظ حادث ، لادلة الدلة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث المفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا أصحابنا لانه بهد التأمل تعرف حقيقة ثم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه أقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قوعد الملة

### ﴿ المقصد الثامن ﴾

في صفت اختلف فيها وفيه مقدمة وسائر ( احدى عشرة ) فالمقدمة ﴿ هي انه ( هل لله تعالى صفة ) وجودية زائدة على ذاته ( غير مذكورناه ) من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام ( فتمه بهض أصحابنا مقتصر ) في نفيها ( على انه لا دليل عليه ) أي على ثبوت صفة أخرى ( فيجب نفيه ولا يخفى ضمه ) لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد وعده في نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد أيضا لان انتفاء المازوم

يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة أيضا وأجيب بالتزام اشتراكه بين النوع وذلك الفرد الخاص ( قوله مكتوب في المصاحف مقروء باللسن ) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت في المصحف هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ يتم الحادث والقديم بناء على أن اللفظ يعد واحدا في المحال كلها ولا يعتبر متباينا لابتين الحروف والهيأت ( قوله لجوابه أن ذلك الترتيب الخ ) وقد يقال القول بأن ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون المفوظ فالتلفظ حادث دون المفوظ أمر خارج عن طور العقل وما ذلك الامثل أن يتصور حركة يكون أجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض ويندفع بما قيل من أن المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم بنا عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بأن اللفظ الحادث كالتسمية المصدرية لا يكون غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدوم المفوظ مع حدوث التلفظ تناقضا وهذا التوجيه يندفع أيضا ما يورد على قوله يجب حملها على حدوثه الخ من أن هذا الجمل بعيد جد الآن الادلة الدلة على الحدوث انما تدل على حدوث ما هو القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابه لان شيئا منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا على ما صرح به سابقا من أن الخطاب اللفظي بدون مخاطب به فلي تأمل ( قوله لان انتفاء المازوم لا يستلزم انتفاء لازمه ) يحتمل أن يحمل على حذف المضاف أي لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لأن المراد ههنا نفي لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولا شك أن

لا يستلزم انتفاء لازمه ( ومنهم من ) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بأن ( قال نحن مكلفون بكمال المعرفة ) وإنما يحصل بمعرفة جميع صفاته ( فلو كان له صفة غير المرغبات ) لكننا لا نعرفها بل لا طريق لنا إلى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والنزاهة عن القائل ولا يدل ثبوتها على صفة زائدة على ما ذكر ( والجواب منع التكليف بكمال معرفته أذهب ) أي التكليف ( بقدر وسعنا ) فنحن مكلفون بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لا بمعرفة صفات أخرى ( أو ) بأن نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما ( يعرفه ) معرفة كاملة ( بعض ) منهم كالأنبياء والكاملين من أتباعهم ( دون بعض ) وهو من عدام وهؤلاء وإن كانوا أكثرين ( و ) لكن ( لا يتمتع كثرة الهالكين ) بسبب

الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت ويحتمل أن يبقى على ظاهره لأن الدليل كالمعالم قد يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وإن لم يكن محصاه في الواقع وعلى كل تقدير لا يرد أن انتفاء المزموم خاص وإن لم يستلزم انتفاء اللازم مطابقة الآن انتفاء المزموم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم فينضم انتفاء صفة لم يقع عليها دليل أماعلى التقدير الأول فظاهره وأما على التقدير الثاني فلا أنه لا يلزم من نفي المزموم الذي لا يدخل له في حصول لازمه نفي اللازم كما مر في جواب ناسخ شبه السهنية على إفادة النظر العلم ( قوله ) ومنهم من زاد على ذلك ( ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بأن يقولوا بما قاله الأولون مع زيادة الألف معنى له قطعاً بل الزيادة بحسب الكيفية وهي القوة وسيجيء نظيره في بحث أن الإيمان هل يزيد وينقص ( قوله ) بل لا طريق لنا إلى معرفة الصفات الخ ) أن أرادوا حصر الطريق العقلية فيما ذكر لم يقدروا أن أرادوا حصر الطريق مطلقاً فممنوع لأن السمع دليل أيضاً به أثبت الشيخ تلك الصفات على أن الدليل لو صح لكان عالماً بحقيقة تعالى إذا المعرفة بالسكنة أكمل من المعرفة بالوجه فإن قلت مرادهم أن المكلفون بكمال معرفة ممكنة وقد لا يسمون كون معرفته تعالى بالسكنة ممكنة كانت لو سلم فعله تعالى صفة لا يمكن لنام معرفتها أيضاً فلا يتجه لهم بما ذكرناه في صفة غير السمع بالكلية فتأمل ( قوله ) فنحن مكلفون إلى آخر ) هذه ترتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترتيب باعتبار الأخبار نظيره الفاء في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله أي إذا كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعاً فآخبركم أن المكلفون بذلك لا يكذبوا وحيث لا يرد أن مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الوسخ فيقتضي قوله أذهب بقدر وسعنا أن نكون مكلفين بمعرفة أيضاً مع أن التعذر يعيق مقتضى عدم التكليف بها إذا لا يتوقف تصديق النبي عليه السلام على شيء منها فقدر ( قوله ) كالأنبياء والكاملين من أتباعهم ) فإن قلت قوله عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك يدل على أنه لم يقم أحد كمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عليه السلام باعتباره في المراتب وأما بعد الفناء في التوحيد فيعرف الحق بعلمه وكفى به حديث كنت سمعته وبصره ( قوله ) ولكن لا يتمتع كثرة الهالكين ( لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون بيان المعرفة فرض عين بأن يكون التكليف بها النسبة إلى جميع الناس وأما لو كانت فرض كفاية فلا ذبيحة حيث لا باقاة البعض ويؤيد كونه فرض

ترك ما كلفوا به من كمال معرفته (وانبت بعض) من المتكلمين (صفات آخر) بيانها تلك  
 المسائل الاحدى عشرة (الأولى البقاء) اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه  
 صفة نبوية زائدة كما اشار اليه بقوله (ابن الشيخ) أبو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد  
 (صفة) وجودية (زائد على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) أي دون البقاء (كما في أول  
 الحدوث) بل يتجدد بعده صفة هي البقاء (وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث فانه غير  
 الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال  
 بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به (فلو  
 دل ذلك) الذي ذكرتموه في البقاء (على كونه) وجوديا (زائدا لكان الحدوث) أيضا وجوديا  
 (زائدا) لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في  
 الجملة اذ حاصلها الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود (ولزم التسلسل) في  
 الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد أن يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بأن  
 الحدوث ليس أمرا زائدا وحله بعد تحققه ان يتجدد الاتصاف بصفة لا تقضي كونها وجودية  
 كتجدد معية البارئ تعالى مع الحادث وكذا زواله أيضا لا يقضي فيه وذلك كله لجواز اتصافه  
 بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونفاه) أي في كون البقاء صفة وجودية زائدة (القاضي  
 أبو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي) وجمهور معتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو  
 نفس الوجود في الزمان الثاني) لا أمر زائد عليه لوجهين \* الاول لو كان (البقاء) زائدا  
 لكان له بقاء) اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة

كفاية انه عليه السلام قرر عوام المسامين على ما فهموه من القرآن (قولهم وجمهور معتزلة بغداد) ظاهره يخالف  
 ما ذكره في حواشي التبريد من أن قدماء المعتزلة يثبتون الاحوال ومتأخر وهم يوافقون الفلاسفة في القول  
 بأن الصفات عين الذات (قولهم صفة وجودية زائدة) فان قلت القدم يوصف بالبقاء ولا يوصف بالشبوت قلت قول  
 البقاء عليهم بالاشتراك اللفظي (قولهم كما في أول الحدوث) هذا انما ينتقض في المحدثات وقياس الغالب على  
 الشاهد لا يفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود شاهد او غائبا على انه لا يدل على كون البقاء زائدا على الوجود  
 المخصوص أعني الوجود المستقر (قولهم منقوض بالحدوث) قيل النقض به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل  
 وصف تقدم على موصوفه يكون اعتبارا بضرورية بخلاف البقاء فانه مؤخر عن الوجود وأنت خير بأن النقض  
 للدليل السابق الذي هو تحقق الوجود بدون البقاء وما ذكره من دليل اعتبارية الحدوث يؤيده النقض الذي  
 هو متخلف الحكم عن الدليل (قولهم لم يكن الوجود باقيا) أي في الزمان الثالث لافي الزمان الثاني لا يقال لا يلزم من

البقاء المفروض زواله (و) حينئذ (تتسلسل) البقاآت المترتبة الموجودة مما (والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تتسلسل أصلاً ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتبارياً كما مر (الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجودياً (الى الذات لزم الدور) لان الذات محتاج الى البقاء أيضاً فان وجوده في الزمان الثاني معلل به (والا) أى وان لم يحتاج البقاء الى الذات (لكان الذات محتاجاً اليه وكان مستغنياً عن الذات) مع استغنائها عن غيره أيضاً (فكان)

عدم بقاء البقاء أن لا يكون الوجود باقياً لجواز أن يكون باقياً ببقاء عدى لانا نقول قد سبق في الأمور العامة أن عدم الطارئ على الصفة الموجودة يستلزم عدم تصاف الموصوف بها ألا ترى انه اذا عدم السواد لم يتصف به الجسم أصلاً نعم يردانه لم لا يجوز أن يبقى الوجود ببقاآت متعددة كما هو مذهب الشيخ في سائر الاعراض فان قلت الكلام في بقاء الواجب ولا يتجدد صفاته قلت لو سلم كان ينبغي أن يقصر على أن يتجدد البقاء يستلزم أن يكون تعالى محل الحوادث ويمكن أن يقال انه من باب تعيين الطريق (قوله والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) فيه بحث أما أولاً فلا ينبغي جواز حينئذ أن يكون بقاء الباري تعالى أيضاً نفسه وثابت أن البقاء لا يحتاج في البقاء الى بقاء زائد بخلاف غيره مشكلاً وأما ثانياً فلا أن الحصر القائل بكون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب ولا القول بجواز أن يكون بقاء البقاء مثلاً اعتبارياً كما سبق في نظائره وذلك لان دليله الذي استدل به على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء اذ البقاء يتحقق بدوره كافي ثانی زمان الحدوث ويتجدد بعده صفة هي بقاء البقاء والحاصل أن دليل الثاني يتم الزمان وان لم يتم برهانا (قوله ويرد على هذا الجواب الخ) فيه بحث أثمنا اليه في الأمور العامة وهو أن هذا الجواب يرد على قولهم ما تكرر نوعه الخ لان هذا القول يرد على ذلك الجواب وتوضيحه أن هذا القول ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وبينها بأنهم ألزم اعتبار بالزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة واذا منع لزوم التسلسل يكون بقاء البقاء مثلاً عين البقاء لا يتم هذه الضابطة فكيف يثبت بها ما هو المطلوب اعني كون البقاء أمراً اعتبارياً نعم لو ثبت اعتراف المثبت بوجودية البقاء بتلك القاعدة لا يمكن توجيهه الا براد أن خلاصته هو أن ادعاءهم وجودية البقاء وانقطاع التسلسل يكون بقاءه عينه يرد اعترافهم بأن ما تكرر نوعه يجب أن يكون اعتباراً يسوآتم دليله أم لا ويمكن أن يجعل لفظ يرد على صيغة المجهول من الراد على صيغة المعلوم من الورود ويجعل أن ما تكرر نوعه الخ فاعله حينئذ يكون إعادة لما ذكره في الأمور العامة ويكون فائدة إعادة دفع سؤال متوهم وهو انه كيف يدعى وجودية البقاء وكون بقاءه عينه مع انه قد سبق أن ما تكرر نوعه يجب كونه اعتبارياً فإشارتي دفعه بأن تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب وعلى هذا أيضاً يدفع البحث لكن يرد عليه بأن هذا الجواب يرد دلائل ذلك المدعى ورد الدليل لا يكون رد المدعى لان ابطال المزموم لا يفيد ابطال اللازم سيما والمستفاد من الدليل المذكور العلم بالمدلول فاللازم من ابطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء نفس المدلول اللهم الا أن يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لا بطلانه في نفسه فان ذلك القدر يكفي ههنا لدفع ذلك السؤال فليتأمل

(قوله لزم الدور) لا يقال احتياج البقاء الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقاً وعكسه بالنسبة الى وجودها في

البقاء ( هو الواجب ) الوجود لانه الغني المطلق ( دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه ) وما قيل من ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الامع البقاء وذلك لا يوجب أن يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز أن يكون تحققهما على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله ( وان اتفق تحققهما معا ) تنبيه ) اثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات ( يريد أن المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان اثماني زائد على الذات ( و ) أخرى ( بأنه ) معنى يعمل به الوجود في الزمان الثاني وأول الوجهين ( للثانين ) ( ينفي ) المعنى ( الاول ) من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا

الزمان الثاني فلا دور ولا تناقض بل المدعى أن قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات في الزمان الثاني فسدبر ( قوله ) والجواب منع احتياج الذات اليه ( ليس هذا اختيار للشق الثاني حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد من تبعه بأنه يستلزم تعدد الواجب بل هو اختيار للشق الأول ومنع للزوم الدور ثم أن الضمير في وان اتفق تحققهما مارجع الى البقاء والوجود في الزمان الثاني كما أشار اليه الشارح لالي الذات والبقاء حتى يلزم ما ذكر ( قوله ) معلل به ممنوع ) هذا التعليل وان قال به القائل بأن البقاء معنى يعمل به الوجود في الزمان الثاني الآن مراد المانع هو الالغاء الى أن ما ذكر لا يتم صحة تحقيقه بل الزامية حتى لو قيل بالمقارنة فقط ليم النفي فان قلت كيف يقول به ذلك القائل مع انه يقول الى أن الواجب وجود في الزمان الثاني لأمر سوى ذاته قلت لعله يتشبه بما ذكره صاحب الصحائف من أن اللازم افتقار صفة الى صفة أخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحياة وان كان مردودا بما ذكره في شرح المقاصد من أن افتقار الوجود الى أمر سوى الذات ينافي الوجود بالذات فان قلت وجود الشيء في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول اذ لو كان غيره لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقا وتعاقبا على شخص واحد وقد سبق في ثاني مقاصد العلة والمعلول ما يدل على عدم تجوزهم إياه أيضا والوجود في الزمان الاول مستغنى عن صفة البقاء فكيف تعمل به في الزمان الثاني مع استحالة تبدل استغناء الشيء بالحاجة قلت لعله يزعم أن افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلة وتعيين ذلك المعنى الخارج ( قوله ) اثبات البقاء قد يفسر الخ ( في العبارة مساهلة حيث ذكر الاثبات وفسره بالتصديق ثم لا يخفى أن زيادة الوجود في الزمان الثاني على الذات لا يتأتى على مذهب الشيخ القائل بأن الوجود عين الذات وإذ قد عرفت أن الوجود في الزمان الثاني يلزم أن يكون عين الوجود في الزمان الاول ومن البين أن العين في الزمان الاول لا يصير غيرا في الزمان الثاني اللهم الآن يحمل على حذف المضاف أي استمرار الوجود الحاصل في الزمان الثاني ويدعى انه غير الوجود ولو في الزمان الثاني على أن اثبات زيادة البقاء على الوجود انما يحصل اذا ثبت أن الاستمرار أو الوجود في الزمان الثاني زائد على أصل الوجود فكان الأهم أن يتعرض له فتأمل ( قوله ) لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا الخ ( فيه بحث لان أصل الاستمرار كاف لاستمرار الوجود في الزمان الثاني وأما بقاء الاستمرار فهو لاستمرار الوجود في الزمان الثالث ثم لا شك أن أصل الأمر الذي علل به الوجود في الزمان الثاني انما يكفي للوجود فيه وأما للوجود في الزمان الثالث



ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان أمراً يعامل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم أن يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثاني) ينفي للمعنى (الثاني) دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائداً على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور في الصفة (و) الثانية (و) التقديم واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم (و) جودي (زائد) على ذاته (وابنه ابن سعيد) من الاشاعرة (وقليله) على كونه صفة موجودة زائدة (ماصر في البقاء) وتصويره ههنا أن يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالمرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا التقدم في أول زمان حدوثه بل بعمده فقد تجد له التقدم بعد ما لم يكن فيكون موجوداً زائداً على الذات فكذلك التقدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة (باطاله) أي ماصر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شيء منهما وحمل ماصر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته (و) الذي (يخصه) أي يخص باطاله (انه ان اراد به) أي بالتقدم (انه لأول له فساجي) فلا يتصور كونه وجودياً (أو انه صفة لا أجها لا يخص) الباري سبحانه وتعالى (بحيز كما فسر) أي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ أبو اسحاق الاسفرايني) فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لأجله ثبت وجوده لافي حيز كما ان التحيز يختص بمعنى لأجله كان متحيزاً ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جداً عن دلالة زيادة التقدم عليه (فكذلك) يكون التقدم أمراً سلبياً اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لافي حيز فان قلت هذا السلبى معال بالتقدم لان نفسه قلت ان الصفات السالبة لا تعمل بخلاف الثبوتية (أو غيرهما)

فلا يكفي بل لابد من بقاءه لانه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وحينئذ لا يبقى فرق بين معنى البقاء في أن الوجه الاول ينفي كليم ما اللهم الا أن يقال أن معنى الامر الذي علة به الوجود علة المعدوم يجوز انعدام المعدل لكن هذا مختص بالحوادث والاطهر أن مراده أن ذات البقاء أمر يعامل به وجود الذات ووجود نفسه في الزمان الثاني ولا يحتاج الى بقاء آخر هذا المعنى فتأمل (قوله كالمرجون القديم) المرجون عود العرق ما بين شعاريه الى منبته من الخلة (قوله فكذلك التقدم الذي هو التقدم بلا نهاية) فيه منع للقطع بتغير المفهومين ودليل الوجودية غير قائم لنوع أحدهما ولو سلم الاتحاد في النوع فوجودية فرد من نوع لا يستلزم وجودية فرد آخر (قوله مما لا وجه لصحته) لانهم للنافين للثبوتين (قوله اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لافي حيز) في العبارة مساهلة والمقصود أن مرجعه انتفاء التحيز فلا يرد أن الوجود ليس بسلبى (قوله قلت أن الصفات السالبة لا تعمل) أي لا تعمل بالوجود فيكون هذا السلبى أو سلبى آخر نفس التقدم لا معالوه فلا يرد بتعليل عدم التحيز بالجرد والحاجة

من المأني ( فالتصوير ) أى فعلية تصوير ذلك المعنى المراد أولاً ( ثم التقرير ) والتحقيق  
 بإقامة الدليل عليه ثانياً ( هذا ) الذي أوردناه ههنا في إبطاله ( منضم الى ماسبق ) في مباحث  
 الامور العامة ( من انه ) أى القدم أمر ( اعتبارى ) لا وجود له في الخارج فانه يدل على  
 بطلان مذهبه ودليله أيضاً \* الصفة ( الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله تعالى  
 الرحمن على العرش استوى ) يختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويمود  
 الاستواء حينئذ ( الى ) صفة ( القدرة ) قال الشاعر

قد استوى عمرو على العراق \* من غير سيف ودم مہراق

أى استولى وقال الآخر

فلما علونا واستوينا عليهم \* تركناهم صرعى انسر وطائر

أى استوينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء ( يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة )  
 أى يشعر بسبق هذه الامور التى تستحيل في حقه تعالى ( وأيضاً لفائدة تخصيص المرش )  
 لان استيلاءه يعم الكل ( لا نأجيب عن الاول بمنع الاشعار ) الا ترى ان الغالب لا يشعر  
 به كما في قوله تعالى والله غالب على أمره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية  
 من اسند اليه الاستيلاء في أمر مخصوص ( وعن الثاني بأن الفائدة ) هى ( الاشعار بالأعلى  
 على الأدنى اذ مقرر في الاوهام ان العرش أعظم الخلق ) فاذا استولى عليه كان مستولياً على  
 غيره قطعاً وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الأعلى وكلاهما صواب فانه  
 كما يفهم من حكم الأدنى حكم الأعلى اذا كان به أولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الأدنى  
 بالحكم أولى ( وقيل هو ) أى الاستواء ههنا ( المقصد ) فيعود الى صفة الارادة ( نحو ) قوله تعالى  
 ( ثم استوى الى السماء ) أى قصد اليها ( وهو بعيد اذ ذلك تعدى بالى ) كالمقصد ( دون  
 على ) كاستيلاء ( وذهب الشيخ في أحد قوله الى انه ) أى الاستواء ( صفة زائدة ) ليست  
 حائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها ( ولم يقد دليل عليه ولا يجوز التعميل ) في  
 إثباته ( على الظواهر ) من الآيات والاجاديت ( مع قيام الاحتمال ) المذكور وهو أن يراد  
 به الاستيلاء أو المقصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بأنه ليس كاستواء الاجسام  
 بالامكان ( قوله اذ مقرر في الاوهام الخ ) دفع لما يقال لعل الله تعالى مخلوقاً أعظم منه ( قوله اذ ذلك تعدى بالى )

الصفة (الرابعة) الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الى وجهه أثبت الشيخ  
 في أحد قولي وأبو اسحاق الاسفراييني والسلف صفة (نبوية زائدة) على ماسر من  
 الصفات وقال في قول آخر وأوقفه القاضي انه الوجود (وهو كما قبله) اعني الاستواء (في  
 عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال (تنبيه \* الوجه وضع)  
 في الامة (للبارحة) المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه تعالى (ولم يوضع لصفة  
 أخرى) مجهولة انا (بل لا يجوز وضعه لما لا يدقه له المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم  
 المعاني) فتعين المجاز والتجاوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين وهو أن يتجاوز به عن الذات  
 وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته تعالى مع مجرعه صفاته وما سواه هالك غير باق \* الصفة  
 الخامسة اليد قال الله تعالى يد الله فوق أيديهم مامنك أن تسجد لما خلقت بيدي  
 فأثبت الشيخ صفتين نبويتين زائدتين (على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين  
 ) وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انها مجاز عن القدرة فانه  
 شائع وخلقه بيدي أي بقدرة كاملة) ولم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع  
 ان الكل مخلوق بقدرة تعالى (تشریف) وتكریم له (كما أضاف الكمية الى نفسه) في  
 قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك لاهل مخلوقات كلها (و) كما (خصص المؤمنين  
 بالعبودية) لذلك في قوله إن عبادي ليس لك عليهم سلطان (وقالت المعتزلة بان) اليد مجاز  
 (عن القادرية بناء على أصلهم) الذي هو نفي الصفات وأثبت الاحوال (و) قال (بعضهم)  
 مجاز (عن النعمة) وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة)  
 وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ يدله وقيل  
 صلة أي لفظة بيدي زائدة كما في قوله

والتضمين خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة (قول أثبت الشيخ الخ) سوق الكلام يدل على أن الشيخ ومن  
 تبعه جعل الوجه في الآية المذكورة صفة غير الصفات السبع وهو مشكل جدا اذ يكون معنى الآية كل شيء  
 هالك الا تلك الصفة فيلزم هلاك باقي الصفات بل الذات أيضا لوجوب عموم المستثنى منه فالجواب أن يكون مجازا  
 عن الذات وعن جميع الصفات كما ذكره الشارح (قول بل لا يجوز وضعه الخ) لم لا يجوز أن يعلم النبي عليه  
 الصلاة والسلام الذي هو المخاطب ولوسم فعل القصد الى الابتلاء وكبح عنان الذهن كما قيل في التشابهات وحصر  
 فائدة الوضع في فهم المعنى ممنوع (قول أي بقدرة كاملة) لان العمل باليد ينشعر بالكاف فاذا استند الى

دعوت لما نابي مسورا \* فلما قلبي يدى مسور

وهو في غاية الركافة ( وتحقيقه كما في الاول ) أى كالتحقيق الذى ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تمذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة الصفة ( السادسة العيان قال تعالى تجرى بأعيننا ولنصنع على عيني وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة ) على سائر الصفات ( وتارة انه البصر والكلام فيه ماصر آتفا ) فان أثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لانعرفها يوجب الاجمال فوجب أن يجعل مجازا عن البصر أو عن الحفظ والكلام وصيغة الجمع للتعظيم \* الصفة \* السابعة \* الجنب قال تعالى ( أن تقول نفس ) يا حسرة على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في أمر الله كما قال الشاعر

أما تتقين الله في جنب عاشقي \* له كبدي حري وهين تفرق

أى تلع وتتحرك وورقراق الشراب ماثلاً منه أى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الحلاق أو أراد الجنب يقال لا ذنبه أى بجانبه ) وحرمة \* الصفة ( الثامنة القدم قال عليه السلام ) في اثناء حديث مطول ( فيضع الجبار قدمه في النار ) فتقول قط قط أى

البارى تعالى يراد به الكمال ( قوله فلما قلبي يدى مسور ) لبنا الاول بالالف فعل ماض وفاعله مستتر راجع الى مسور والفاء فيه للعطف على دعوت ولى الثانى بالياء الساكنة مصدر مثنى مضاف الى ما بعده كافى لبيك على ما صرح به في الصحاح وليس على صيغة الماضى تأكيداً ولا كناية عن التوهم والفاء فيه للسببية والمعنى اى دعوت مسور الاجل ما أصابني من الحوادث حتى ينصرف فأجانبى ثم قال قلبي يدى مسور أى فالب يدى مسور الباء بعد الباب أى أقيم في طاعته اقامة كثيرة قيل وانما قال يدى مسور لان مسورا أعانه باليد ( قوله وهو في غاية الركافة ) لما فيه من تعطيل الدلالات ثم انه انما يظهر اذا لم يكن بالباء كافى الآية ( قوله عن معنى معقول هو القدرة ) وقد جواز أن يكنى به عن تعلق فعله تعالى بخلق آدم عليه السلام بلا توسط اسباب وآلات كافى بنيه فانهم وان كانوا مخلوقين له تعالى لكن ذلك الخلق يتعلق بهم مع اسباب وشرائط من انتقال نطفة الرجال الى أرحام النساء واستقرارها فيها والامتزاج بين النطفين الحاصلتين مع الاغذية والاشربة وغير ذلك وان كانت تلك الاسباب أيضاً بخلقها تعالى وهذا الوجه أدخل في التقرير على ابيليس كما لا يخفى لكنه لا يطرد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانه ظاهر في القدرة بلا مربية وأيضاً لا يظهر حينئذ وجه تشبيه اليد ( قوله تجرى بأعيننا ) قيل المراد الاعين التى انفجرت من الارض وهو بعيد ( قوله انه صفة زائدة ) الضمير راجع الى العين لا العيان والاقوال صفتان زائدتان كما قال الآمدى ( قوله مما لا يلتفت اليه ) أبطل تأويل الآمدى ولم يذكر تأويله ولا يحجبها كما ذكر في امثاله قيل وضع القدم والرجل من باب الاتساع والمجاز لم يرد بهما اعيانها بل أراد بذلك ما يدفع شدتها ويسكن سورها

حسبي حسبي وفي رواية أخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض  
وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي أخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد  
حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار أو بمن يرفع  
نفسه عن امتثال التكليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية أنس في أثناء حديث  
وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها \* الصفة \* التاسعة \* الاصبع قال عليه السلام  
ان قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن ) وفي رواية ان قلب بني آدم كلها بين  
أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة وأما  
وجه التأويل فكما في اليدين \* الصفة \* العاشرة \* اليدين قال تعالى والسماوات مطويات  
بيمينه ) وتأويلها بالقدرة التامة ظاهرة \* الصفة \* ( الحادية عشر ) \* التكوين أثبتة الحنفية )  
صفة زائدة على السبع المشهورة أخذنا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما  
على كون الحوادث أعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق ( قالوا وانه غير  
القدرة لان القدرة أثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون ) فلا يكون الكون أثرا للقدرة  
وأثر التكوين هو الكون ( الجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح  
أثرا للقدرة ) لان ما بالذات لا يعمل بالغير ( بل به ) أي بامكان الشيء في نفسه ( تعمل المقدورية

ويقطع مساوئها كذا في المظهر ( قوله الحادي عشر ) هذا خطأ من جهة العربية والصواب الحادية عشرة بأن  
يؤنث الحادية لكونها عبارة عن الصفة ولا يسقط التأني عشر لان سقوطها من الثلاثة الى العشرة لما كان  
علامة التأنيث كما تقر في الحروف وسقطت فيما نحن فيه لزم اجتماع علامتي التأنيث التأنيث الحادية وسقوطها  
من عشرة لان الاسمين تترلا منزلة اسم واحد وبمثل هذا يقال في المذكر أحد عشر اثم الدليل على أصل ما ذكره  
هو الاستعمال وهذا الذي ذكر وجه المناسبة الذي اعتبروه فالمناسبة فيه لا تجدى كثير نفع واعلم أن تفسير  
التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو المشهور ومن مثبتة تفسيره بالعارض والا فالأخراج أمر  
نسبي لا يعقل له وجود في الخارج ( قوله والمراد به التكوين ) فيكون كلمة كن مجاز عنه وأما ما قيل من انه  
جرت عادة الله تعالى بتكوين الأشياء لاوقامها بكلمة أزليته هي كلمة كن ولا نعتي بصفة التكوين الا هذا فقد  
أجيب عنه بأنه يعود حينئذ الى صفة الكلام ولا يثبت صفة أخرى على أن الاكثرين يجعلونه مجازا عن  
سرعة الابداد والتكوين بماله من كمال العلم والقدرة والارادة وأما ما قيل من انه لا يلائم قولهم التكوين  
عين المكون اذ لا معنى لكون كلمة كن عين المكون فجاوبه أن ذلك زعم الاشاعرة النافين لكونه صفة  
زائدة والقائل بكون التكوين هو كلمة كن الما تريدية المبتنون له ( قوله وانه غير القدرة ) وغير الارادة  
لان الابداد مسبق بالارادة ( قوله للممكن ذاتي ) قيل عليه يجوز أن يراد بالصحة الامكان الاستعدادي  
وهو قرب وقوع المفعول فيجوز تعليقه أجيب بأن هذا الاستعداد راجع الى صحة الفعل وسبأني بجوابه

فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب أو ممتنع فاذن أثر القدرة هو  
الكون ( أي كون المقدور وجوده لاصحته وامكانه ) فاستغنى عن ( أثبات (صفة) أخرى  
( كذلك ) أي يكون أثرها الكون ( فان قيل المراد بالصحة ) التي جعلناها أثراً للقدرة هو  
( صحة الفعل ) بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل ( لاصحة المفعول في نفسه ) وهذه الصحة  
هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره ) وأما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل  
ومعلقة بالقدرة ( فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك )  
على سواء من لشيء المقدور له ( فلا يحصل بها ) منه ( أحدهما بعينه ) بل لا بد في حصوله  
من صفة أخرى متعلقة به أي بذلك الطرف وحده فذلك الصفة هي التكوين ( قلنا كل منهما )  
أي من ذينك الطرفين ( يصاح أثرها ) أي للقدرة ( وانما يحتاج صدور أحدهما ) بعينه  
عنها ( الى مخصص ) بعينه ( وهو الارادة ) المتعلقة بذلك الطرف ( و ) حينئذ ( لا حاجة الى  
مبدأ للكون غير القدرة ) المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة  
المعراج وضع كفه بين كفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهب  
اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مؤول بالتدبير يقال فلان في كف  
فلان أي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافه في تدبيره له وبيان انه وجد روح الطافه  
لان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمانينة وقد ورد في الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت  
نواجذه ويمتنع حمله على حقيقة فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مؤول بظهور تبشير الخير  
والنجاح في كل أمر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت أزهارها فغني ضحك ظهر تبشير الصبح  
والنجاح منه وبدوا نواجذه عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقفاً منه ومن كان له رسوخ قدم  
في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير

( قوله ) حينئذ لا حاجة الى مبدأ الخ ) اعترض عليه بأن التكوين هو المعنى الذي نجد في الفاعل وبه يمتاز  
عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضاً بل هو موجود في الواجب بالنسبة الى  
نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى وأجيب بأن الظاهر أن ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية  
تأثيره فيه والمعنى الذي يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية وذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة  
والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات ( قوله ) حتى بدت نواجذه ) الناجذ  
أحد الاضراس وللانسان أربعة نواجذ في أقصى الاسنان بعد الارحاء ويسمى خرس الحلم لانه ينبت بعد البلوغ  
وكمال العقل ( قوله ) تبشير الصبح والصبح ) الصبح بمعنى الصباح وهو الظفر والفوز بالمقصود وتبشير الصبح أوائله

وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيًا لجزالة المعنى ونفاسته ومجانبا عما يوجب ركا كته  
فعلبك بالنأمل فيها وحماها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان

### ﴿ المرصد الخامس ﴾

فيما يجوز عليه تعالى ( أي يجوز أن يتماق به كالرؤية والعلم بالكسنة ) وفيه مقصدان

### ﴿ المقصد الاول ﴾

في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع ، وفي شبه المنكرين فهنا ثلاث مقامات المقام الاول  
في صحة الرؤية وقد طال نزاع النعمين الى الالة فيها فذهبت الاشاعرة الى انه تعالى يصح أن  
يرى ومنعه الا كنهون ) قل الآدمي اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في  
الدنيا والاخرى جائزة عقلا واخلاقا في جوازها سمعا في الدنيا فثبتته بعضهم ونفاه آخرون  
وهل يجوز أن يرى في المنام فقل لا وقبل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن  
رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا  
لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته ( ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا  
الى الشمس فرأيناها ثم عمضا الدين فعمد النعميض نعلم الشمس علما جليلا وهذه الحالة مغايرة  
للعالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة ) فان الحالين وان اشتركتا في حصول العلم فيها  
الا ان الحالة الاولى فيها أمر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا  
نعلم بالبدية تفرقة بين الحالين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى ( قالت الفلاسفة هي )

وكذلك أوائل كل شيء والتبشير البشري أيضا ( قوله والكلام في الصحة وفي الوقوع ) فان قلت لم يقتصر  
على أدلة الوقوع مع انها تفيد الامكان أيضا قلت لانها كلها سمعية رعا بدفعها الخصم عن امكان المطلوب فاحتاجوا  
الى بيان الامكان أولا والوقوع ثانيا فان قلت المعول عليه من أدلة الامكان المحض أيضا سمعي اذ لا وثوق على الدليل  
العقلي ههنا كما ستقف عليه قلت نعم لكنه قطعي وليس في أدلة الوقوع المشهورة دليل بهذه الحيشة اللهم الا أن  
يتشبه بالاجماع قبل ظهور المخالف وبالجملة في الطريق الذي سلكوه اهتمام بانبات الوقوع الذي هو المقصد  
الاصلي ( قوله فهنا ثلاث مقامات المقام الاول ) في العبارة مساهلة لانها لا تخلو اما أن تكون المقامات جمع مقام  
أو مقام فعلى الاول ينبغي أن يقول المقامة الأولى بالتأنيث وعلى الثاني ينبغي أن يقول ثلاثة مقامات ( قوله ونفاه  
آخرون ) يرده أن الدليل السمعي الذي سيذكره يدل على جوازها في الدنيا ( قوله والحق انه لا مانع من هذه  
الرؤيا ) وان لم تكن رؤية حقيقة قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام بمثابة لا بمثابة الا مثل له قال  
الغزالي وكذا رؤية جبرائيل عليه السلام في صورة دحية الكاكي وغيره وفيه نظر اذ لا يكون الآتي بالوحى نفس



أي تلك المغيرة والزيادة ( عائدة الى تأثير الحدة ) لالى زيادة في الانكشاف هي الروية  
والابصار ( لوجوه \* الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل أن  
الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه ) أي هذا التخيل ( عن نفسه أصلا ) وما ذلك  
إلا لأن الحدة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدة بعد أن زالت الروية  
( الثاني ان من نظر ) بالاستقصاء ( الى روضة خضراء زمانا ) طويلا ( ثم حول عينيه الى  
شيء أبيض ) فانه ( يرى لونه بمنزجا من البياض والخضرة ) فقد تحقق ان حدته تأثرت  
من الخضرة وبقى صورتها فيها بعد التحول \* الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة ) وكذلك  
البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف أو بياض ضعيف  
لم يرها ( فلولا تأثرها ) أي تأثر الحاسة ( منه ) بل منهما ( لما كان ) الأمر ( كذلك قلنا  
كل ذلك ) لذي ذكرتموه ( بدل على تأثر الحدة ) عند الابصار ( وأما عود ) تلك الزيادة  
التي هي ( الابصار اليه ) أي الى التأثير ( فلا ) دلالة عليه ( فلا هي ) أي فلا الابصار بتأويل  
الروية ( هو ) أي تأثر الحاسة ( ولا ) هي ( مشروطة به عندنا ) فجاز أن يرى الله سبحانه  
وتعالى من غير أن تتأثر عنه الحاسة ( وقد سبق ما فيه كفاية ) وهو ان الروية أمر يخلقه  
الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء ( ثم  
علمت أن الله تعالى لبس جسمه ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقلب حدة نحوه  
ومع ذلك يصح أن ينكشف لآباده انكشاف القمر ليلة البدر ) كما ورد في الاحاديث  
الصحيحة ( و ) ان ( يحصل لهوية المبدأ بالنسبة اليه هذه الحالة المعبّر عنها بالروية ) هذا ما انفرد  
به أهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جاوزوا رؤيته لكن  
بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة وأما الذي لا إمكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمنع  
وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم ( وقد استدلل عليه ) أي على  
جواز رؤيته تعالى ( بالنقل والعقل فلنجمله مسلكين ) في المسلك الاول النقل \* وانما قدمه  
لانه الاصل في هذا الباب ( والعمدة ) من المنقولات في ذلك ( قوله تعالى حكايته عن موسى  
عليه السلام رب أرني انظر اليك قال ان تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف

جبرائيل عليه السلام حينئذ وفيه من المفاسد ما لا يخفى وقد اشار اليه الشيخ في مفتاح الغيب ( قوله عائدة الى  
تأثر الحدة ) فان قلت لا روية حال التغميض مع أن التأثير باق كما ستعرفه فكيف تعود الروية الى التأثير قلت

ترانى والاحتجاج به من وجهين \* الاول ان موسى عليه السلام (سأل الرؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئيا (لما سأل لانه حينئذ اما أن يعلم امتناعه أو يجمله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نيبا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوّة اذا المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة \* (الثاني انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان ممتمنا لا يمكن صدق المزوم بدون صدق اللازم \* الاعتراض أما على الاول فن وجوه \* الاول ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم المزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكأنه قال اجمعاني طالما بك علما ضروريا (وهذا تأويل) أبي الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجبائي وأكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعالم لكنها اذا وصفت بالى فبعيد جداً) والصواب أن يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في أرنى بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصول بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا (ومخالفة الظاهر لا تجوز الالليل) ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تعليب الحادثة نحو المرئي المؤدي الى رؤيته فيكون الطالب

الرؤية عندهم هي التأثير المخصوص القوي الذي لا يوجد عند التغميض (قوله وان جهله فالجاهل الخ) حاصله أن ثبوت الجهل يستلزم انتفاء النبوة والنبوة ثابتة فيتنفى الجهل ويثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لا يسأله العاقل مع أن السؤال متحقق فتعين الامكان (قوله وما علق على الممكن فهو ممكن) أو رده عليه انه يصح أن يقال أن انعدام المعلول انهدمت العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسرفيه أن الاتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع لا الامكان وذلك لان امكان الشيء ذاتي غير معلق على شيء وأجيب بأن انعدام العلة التامة على قاعدة الاسلام غير ممتنع اذ منها تعلق القدرة والارادة ويجوز انقطاعه وفيه انه يشكك بالنسبة الى الصفات وقد يجاب بأن المراد بالممكن المعلق عليه هو الذي في مرتبة الامكان الصرف بحيث لا يشوبه امتناع لامن الذات ولامن الغير ولا شك في أن امكان استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علمه وأما ما ذكر من السرفسة عرف جوابه وفيه نظر لان ارادة الله تعالى تعلقت بعدم استقراره عقيب النظر فاستحال استقراره لذلك وان كانت استحالة العرض ويمكن أن يجاب عن أصل الاعتراض بمنع صحة ذلك القول لغة فتأمل

(قوله بل على تعليب الحادثة) فان قلت هذا ليس كما ينبغي لانه يمتنع بالنسبة اليه تعالى قلت مراده أن مقتضى اللفظ والتعدي بالى الحمل على التعليب لكون النظر الموصول بالى حقيقة فيه وأما امتناعه بالنسبة اليه تعالى فيندفع بجعل اللفظ كناية عن لازمه ومؤداه اعنى الرؤية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ في الكناية ليس

لارؤية أيضا (ثم) نقول (بمتنع حملها) أي حمل الرؤية المطلوبة (عليه) أي على العلم الضروري (هنا) أما أولا فلانه يلزم أن لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل (لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالظن ليس كذلك) (وأما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية) لا للعلم الضروري (باجماع المعتزلة) فلمحمل السؤال على طلب العلم لم يطابق أصلا \* (اثنى) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يسئله اراءة ذاته بل (سأل أن يريه علما) وامارة (من أعلامه) واماراته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام انظر الى علمك (خذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه) فقال أنظر اليك (نحو واسئل القرية) أي أهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم أيضا والمعنى أرني علما من أعلامك أنظر الى علمك (وهذا تأويل الكمبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الال دليل (و) مع ذلك (لا يستقيم اما أولا فلقوله لن تراني) فانه نفي لرؤيته تعالى لالرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ (وأما ثانيا فلان تدكدك الجبل) الذي شاهده موسى عليه السلام (من أعظم الاعلام) الدالة عليها (فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآبة) أي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وأيضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآبة في تدكدك الجبل لا في استقراره \* (الثالث)

بمستعمل في الموضوع له عند الشارح كحقيقته في شرح المفتاح (قوله ضرورة مع انه يخاطبه) أو رد عليه أن المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار وأجيب بأن العلم بالهوية الخاصة بمعنى الانكشاف التام لا تكون الا بالمشاهدة والعيان كما هو شأن جميع الجزئيات الحقيقية فيقول الى الرؤية وبمعنى العلم بكنه حقيقته الجزئيات ليس بالازم للرؤية فلا يصح قولهم بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها نعم يراد أن يقال خطاب موسى عليه السلام إياه تعالى لا يفيد العلم به ضرورة الا يرى أن يخاطبه تعالى مع أن وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة وأما مخاطبه تعالى إياه فهو بمعنى خلق لفظ غير قائم به ودلالة لخلق على الخالق نظري اللهم الآن يقال سرعة الانتقال من الأثر الى المؤثر يلحقه بالضرورة فليتأمل (قوله باجماع المعتزلة) لعله يريد اجماعهم قبل ظهور الزنخشرى والافقد قال هو في كشفه لن تراني أي لن تطيق معرفتي بهذه الطريقة (قوله من أعلامه الدالة على الساعة) وفي بعض النسخ من اعلامه الدالة على ذاته وهو المناسب لما في نهاية العقول وان كان الظاهر من السياق والموافق للابكار هو الاولى (قوله وأيضا الخ) فيه بحث لان المفهوم من الآية السكرية على التوجيه المذكور أن استقرار الجبل اماراته سيري فيما بعد علامة دالة على ما ذكر لأن نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلائم فتأمل

من تلك الوجوه ( انما سألها بسبب قومه ) لانفسه لانه كان عالماً بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني ( ليمنع ) عن الرؤية ( فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الأولى ) وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي أخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسئول ( وهذا تأويل الجاحظ وتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر ) فلا بد له من دليل ( و ) مع ذلك ( لا يستقيم أما أولا فلانه لو كان موسى مصدقا بينهم لكفاه ) في دفعهم ( أن يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما ) زجرهم و ( قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا إلها كما لهم آلهة وإلا ) أي وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه ( لم يصدقه ) أيضا ( في الجواب ) بان تراني اخباراً عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسموا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجردا اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة ( وأما ثانيا فلانهم ) لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتاج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية و اضافتها الى نفسه وليس في أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لانهم ( لم يروا الا أن أخذتهم الصاعقة ) عقب سؤالهم ( وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل ) جاز أن يكون ( ذلك ) الأخذ ( لقصدهم اعجاز موسى ) عن الاتيان بما طلبوه ( تمنا ) مع

( قوله وفي أخذ الصاعقة الخ ) فائدة هذه المقدمة يظهر في قوله وليس في أخذ الصاعقة دلالة الخ ( قوله بل كان يجب عليه أن يردعهم ) وفي الكشف انهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى عليه السلام وعامهم الخطأ فالحقوا وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فطلب الرؤية لتعموا استحالاته ويرفع شبهتهم واعترض عليه بأنه لا يتصور من المؤمنين أن يقولوا النبيهم لن نؤمن لك وأجيب بأنه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم عن العناد الا ترى انهم بعدما آمنوا أبوا عن قبول أحكام التوراة حتى رفع الله تعالى الطور عليهم وقيل ان قبلتم ما فيها والايقين عليكم وقالوا له بعدما رأوا منه المعجزات الباهرة كخلق البحر ورفع الطور وغير ذلك اذهب أنت وربك فقاتلا فانا هنا قاعدون على انه يجوز أن يراد بل نؤمن لك سلب الاطمئنان فحينئذ لا اشكال أصلا ( قوله فكيف يقبلون مجردا خبره ) فان قلت لا يلزم مما ذكر قبولهم مجردا خبر موسى عليه السلام بل اللازم قبولهم قول السبعين المختارين أن الله تعالى قال كذا قلت السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بأن المسموع كلام الله تعالى على أنهم اذا لم يقبلوه من موسى عليه السلام مع تأييده بالمعجزات فن السبعين أولى كذا في شرح المقاصد والكلام بعد محل تأمل ( قوله فلم يحتاج موسى في زجرهم ) هذا اذا كان أخذ الصاعقة لهم قبل سؤال موسى عليه السلام للرؤية كما هو المفهوم من قوله تعالى فأخذتهم الصاعقة بغاء التعقيب بلا مهلة

كونه ممكنا فأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما أنكر قولهم ان تؤمن لك حتى تفجر لنا من  
 من الأرض ينبوعا وقولهم أنزل علينا كتابا من السماء بسبب التعت وتوان كان المسئول أمرا  
 ممكنا في نفسه ( فاعلم الله ) عليهم ( ما يدل على صدقة معجزا ) وردعا لهم عن تعنتهم  
 ( الرابع ) من وجوه الاعتراض على الاول ( انه سألها ) لنفسه ( وان علم استحالتها ) بالعقل  
 ( ليتأكد دليل العقل بدليل السمع ) فيتقوى عليه بتلك الاستحالة فان تعدد الأدلة وان  
 كانت من جنس واحد تفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما  
 سأل هذا السؤال وفعله ( فعل ابراهيم ) وسؤاله ( حين قال ) رب ( أرني كيف تمحي الموتى  
 قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ) فقد طلب الطمأنينة فيما يمتدده ويده به بانضمام  
 المشاهدة الى الدليل ( والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت ) فانه كما مر صفة توجب تميزا  
 لا يمتثل متعلقه التقيض بوجه من الوجوه ( ولذلك يؤول قول الخليل ) تارة ( بما يضمنف )  
 وهو انه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله وضمفه انه خاطب  
 الرب وجبرائيل ليس رب وأيضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبرائيل فكيف يطلب منه  
 ( و ) تارة ( بما يقوي ) وهو ما روى من انه أوحى الله تعالى اليه اني اتخذت انسانا خليلا  
 وعلامته اني احيى الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطالب الاحياء ليطمئن به قلبه  
 ( مع انه كان يمكنه ) أي يمكن موسى ( ذلك ) أي طالب النأ كد من غير ارتكاب سؤال مالا  
 يمكن ( من الرؤية بأن يطلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طالب لها فيكون حينئذ  
 طالبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء هـ ( الخامس ) من تلك الوجوه ( انه قد لا يعلم  
 امتناع الرؤية ولا يضر ) ذلك في نبوته ( مع العلم بالوحدانية ) لان المقصود من وجوب معرفته  
 عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والفرض من البعثة هو الدعوة الى انه  
 تعالى واحدا وانه كلف عباده بأوامر ونواه ترضاهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على  
 العلم باستحالة رؤيته وأما من جعل الوجوب شرعا فغده يجوز أن لا تكون شريعة موسى

( قوله والجواب أن العلم لا يقبل التفاوت ) هذا مخالف لما سيصرح به في بحث الايمان فهو قول الجمهور وليس  
 بمختار المصنف ( قوله وجبرائيل ليس رب ) لأن الرب المقيد وان أطلق على غير الله تعالى بمعنى المربي كقوله  
 تعالى ارجعي الى ربك لكن اضافته الى نفسه مما لا يليق بشأن ابراهيم عليه السلام

آصرة بمعرفة أنه تعالى يستحيل رؤيته (أو) يعلم موسى امتناع الرؤية و (السؤال) بطلها  
 (صغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام أن النبي المصطفى) المختار (بالتكليم في معرفة  
 الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المنزلة و) دون (من حصل طرفاً من علم الكلام  
 هي البدعة الشنماء) والطريقة الدوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتجاجنا بلزوم  
 العبث) على تقدير العلم بالاستحالة (وهو مما تنزه عنه من له أدنى تمييز فضلا عن الانبياء  
 كيف ومثل هذا التجامر على الله تعالى) بطلب ما لا يجوز عليه ويشمر بالتجسم على رأيكم  
 (لا يمد من الصفات) بل من الكبار التي يمتنع صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال  
 من الصفات نقول (في جوازها من الانبياء ماسياتي) من المنع والتفصيل (وأما على الوجه  
 الثاني) أي الاعتراض عليه (فمن وجهين الأول أنه علق الرؤية على استقرار الجبل أما  
 حال سكونه أو) حال (حركته الأول ممنوع والثاني مسلم بانه لو علقه) أي وجود الرؤية  
 (عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل (فاذن  
 قد) تمين انه (علقه عليه حال حركته ولا خفاء) في (أن الاستقرار حال الحركة محال)  
 فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقاً بالمحال فلا يدل على إمكان المعلق بل على استحالته (والجواب  
 انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد) بحال السكون أو الحركة والا لزم  
 الاضرار في الكلام (وانه) أي استقرار الجبل من حيث هو (ممکن قطعاً اذ لو فرض)  
 وقوعه (لم يلزم منه محال لذاته وأيضاً فاستقرار الجبل عند حركته) أي في زمانها (ليس بمحال  
 اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة) ولا محذور فيه (انما المحال) هو  
 (الاستقرار مع الحركة) أي كونها مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت آخر بدل صاحبه  
 (الثاني) من الوجهين (انه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان إمكان الرؤية أو امتناعها  
 بل بيان عدم وقوعها لعدم المذاق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكناً أو ممتنعاً فلا يلزم  
 إمكان المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشيء) في الكلام قصداً بالذات (ويلزم) منه لزوماً  
 قطعياً (و) الحال (هنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط) الذي هو ممكن في نفسه

(قوله والالزام الاضرار في الكلام) بأن يقال مثلاً التقدير فان استقرار الجبل حال حركته واعتراض على هذا  
 الجواب بأن استقرار الجبل من حيث هو واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية المعلقة عليه فيها وأجيب بأن المعلق  
 عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو أي من غير تقييد بكونه حال الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر

(فأما أن يقع المشروط فيكون) هو أيضا (ممكنا والا فلا معنى للتعلق به و) إيراد (الشرط والمشرط) لانه حينئذ منتف على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليل وربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في الامة من مثل قولنا ان ضربتي ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المتبر في الشرط المصطلح ﴿تذيب﴾ كل ما سئلوه عليك (في انقام الثاني) مما يدل على وقوع الروية فهو دليل على جوازها) وصحتها بلا شبهة (فلا تطول بذكرها) في هذا (الكتاب) كما فله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب ﴿المسلك الثاني﴾ من مسلكي صحة الروية (هو العقل والهمة) في المسلك العقلي (مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ) (أبي الحسن) (والقاضي) (أبي بكر) (وأكثر أئمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالألوان والاضواء وغيرها) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (وهذا ظاهر ونرى الجوهر) أيضا وذلك (لانا نرى الطول والمرض) في لجسم ولهذا نميز الطويل من العريض وتميز الطويل من الاطول وليس الطول والمرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام المرض الواحد بمحلين وهو محال فروية الطول والمرض هي روية الجواهر التي تتركب منها الجسم (فقد ثبت ان صحة الروية مشتركة بين الجوهر والمرض وهذه الصحة لها علة) مختصة بمحال

بدليل الغاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق (قوله) فهو دليل على جوازها) قيل عليه الاستدلال بالادلة السمعية موقوف على امكان مدلولاتها اذ لو امتنعت تصرف الادلة عن ظاهرها فلا استدلال بها على امكانها دور وأجيب بأن الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعها بدهة واستدلالا لا على الجزم بامكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجزم (قوله) ولهذا نميز الطويل من العريض) يرد عليه أن تميز أحدهما من الآخر ولو باستعمال البصر لا يستلزم روية الطول والعرض انما يميز الاقطع من الاعمى مع أن الاقطعية والعمى ليسا بمرتبتين قطعاً وان أراد التمييز بسبب روية الطول والعرض فهو مصادرة وقد يجاب بأن المراد هو التميز بمجرد استعمال البصر من غير أن يكون لأمر آخر مدخل فيه وتميز الأعمى من الاقطع من حيث هو ذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء المعاونة الاساسية وانت خبير بأن الكلام في ثبوت الفرق فتدبر (قوله) لزم قيام المرض الواحد بمحلين وهو محال) فان قلت لعل للطول جزءا خارجا عما يجزه المحل قلت جزء الطول طول على ما اعترف به المتنبون لاقتضاء أصلهم فيعود المحذور نعم يرد عليه أن المحال قيام العرض الواحد بمحلين على أن يكون كل منهما



وجودها وذلك ( لتحققها عند الوجود ) كما عرفت ( وانتفاؤها عند العدم ) فان الاجسام  
والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والاتفاق ( ولولا تحقق أمر  
مصحح ( حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ) أي اختصاص الصحة بحال  
الوجود ( ترجيحاً بلا مرجح ) لان نسبة الصحة على تقدير استثنائها عن العلة الى طرفي  
الوجود والعدم على سواء ( وهذه العلة ) المصححة للرؤية لا بد من أن تكون مشتركة بين الجوهر  
والعرض والالزم لتلبيح الأمر الواحد ) وهو صحة كون الشيء شيئاً ( بالعلل المختلفة ) وهي  
الأمور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض ( وهو غير جائز لما مر ) في مباحث الملل ( ثم  
نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود أو الحادث اذ لا مشترك بين الجوهر والمرض سواهما )  
فان الاجسام لا توافق الا لوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين ( لكن الحدوث  
لا يصلح ) أن يكون ( علة ) للصحة ( لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم  
لا يصلح ان يكون جزء للعلة لان التأثير صفة أثبات فلا يتصف به العدم ولا ماهو مركب  
منه ) ( واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي ) أي العلة المشتركة  
( الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم ) من اشتراك الوجود بين الموجودات  
كلها ( فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم  
ان هذا ) الدليل ( يوجب ان يصح رؤية كل وجود كالاصوات والروائح والمهوسات والطعوم  
والشيوخ ) الاشعري ( يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء ) ( تحقق الرؤية له وانما لا يرى )  
هذه الاشياء التي ذكرتها ( لجريان العادة من الله بذلك ) أي بعدم رؤيتها فانه تعالى اجري  
عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ( ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها ) كما خلق رؤية غيرها ( والخم  
يشدد عليه ) النكير أي الانكار ويقول هذه مكايير محضة وخروج عن خير العقل بالكلية  
ونحن نقول ماهو أي انكاره ( الاستبعاد ) ناشئ عما هو معتاد في الرؤية ( والحقائ ) أي

محلا على حدة وأما اذا كان المحل هو المجموع كما هو المفروض هنا فلا فأن قلت المفروض قيامه بكل واحد كما في  
الافتراق والاجتماع قلت فالترديد غير حاصر على أن بطلان هذا علم من الشق الاول ( قوله ) لما مر في مباحث  
العلل ( فيه أن المراد بالعلة ههنا هو المؤثر وههنا متعلق الرؤية كما سيصرح به وبطلان تعليل أمر واحد يعطل  
بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بعلل بهذا المعنى ) ( قوله ) والعدم لا يصلح أن يكون جزءاً من العلة ( فيه انه لا يمتنع  
الشرطية مع انهم قائلون بأن العدم يكون جزءاً من العلة التامة وان لم يكن جزءاً من المؤثر في الوجود ) ( قوله ) لان  
التأثير صفة اثبات ) هذا سوق للكلام على حسب ما فهم من قول المصنف وهو غير جائز لما مر والافالة ههنا ليست

الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات ( بل مما تحكم به العقول الخالصة من  
 الهواء وشوائب التقليدات ولا شبهة في ان الرؤية بالمدنى الذى حققناه فيما سلف ليست بمنفعة  
 في سائر المحسوسات ثم الاعتراض عليه ( بعد النقض المذكور ) ( من وجوه \* الاول  
 لا نسلم انما نرى المرض والجوهر ) مما ( بل المرئى ) هو ( الاعراض فقط قولك نرى  
 الطول والمرض ) وهما جوهران ( قالا ) الحكم برؤيتهما صحيح ( و ) لكن ( المرجع بهما  
 الى المقدار فانه عرض قائم بالجسم والجواب اننا قد ابطالنا ذلك ) أي كونهما مقدارا قائما بالجسم  
 ( بما فيه كفاية ) فان وجود المقدار الذي هو عرض مبنى على نفي الجزء وتركب الجسم من  
 المهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته ( ونزيد ههنا ) لا بطلان وجود المقدار  
 العرضى ( انما لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فاننا لنعلم بالضرورة كونها طويلة )  
 جداً ( وان لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض ) فـلم انه لا حاجة في الطول الى شئ سوى  
 الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها ( وأيضا فالامتداد ) الحاصل فيما بين  
 الاجزاء ( شرط لقيام المرض ) الواحد الذي هو المقدار ( بها والا لقام ) المقدار الواحد  
 ( بها ) أي بتلك الاجزاء ( وان كانت متناثرة ) متفصلة وهو ضروري البطلان واذا كان  
 الامتداد شرطاً لقيام المقدار العرضى بالاجزاء ( فلا يكون ) الامتداد ( عرضاً ) قائماً بها  
 والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرأيتـه

بمعنى المؤثر ولو قيل لان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحاً في نفسه لكنه لا ينتظم مع أول الكلام ( قوله  
 والجواب اننا قد ابطالنا ذلك ) فيه انه لا يلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر اذا الظاهر أن المرئى هو اللون السائر  
 لها فلا بد من اثبات أن الجوهر قد يتخلو عن اللون ويرى حينئذ ( قوله ) وان لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض  
 قد يمنع ذلك بأن خطوره معنى الطول الذى هو معنى وصفي ضروري والمدعى انه المقدار والحق أن الخطر بالبطلان  
 ههنا هو الطول بالمعنى المصدري وهو أمر نسبي ليس بعرض والقول باننا نرى الطول والعرض من قبيل المجاز في  
 الابقاع مثلاً والمراد رؤية ما به يصير الجسم طويلاً وعرضاً وهو عند الحكماء المقدار السائر للجسم وعند النافين  
 للمقدار نفس الجواهر المتألفة على وجه مخصوص نعم يمكن أن يقال عدم خطور العرض بالبال لا ينافي رؤيته لجواز  
 أن نراه ولا نقدر على تمييزه عن الجسم فلا يظهر أن يقال نحن نجزم بالطول وان فرضنا عدم ما تقوم به مطلقاً سوى  
 اجتماع الاجزاء فتأمل ( قوله ) وأيضا فالامتداد شرط لقيام العرض الواحد الخ فان قلت الامتداد لازم لقيام المقدار  
 لانه شرطه قوله والاقام الخ ممنوع لان لازم الشئ لا يفارقه قلت لازم الشئ أيضاً لا يكون نفس الشئ ( قوله  
 والاقام الخ ) فيه أن غاية الدليل شرطية الاجتماع والانضمام وهو غير الامتداد فالامتداد نفس المقدار وليس  
 مشروطاً به وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع وبالجملة لم لا يجوز أن يكون الامتداد الجوهرى شرطاً لوجود

رؤية تلك الاجزاء المنحيزة وهو المطلوب \* (الثاني) من وجوه الاعتراض (لا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدى لما تقدم في باب الامكان) والمعدى لاحاجة به الى علة (والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه) أى في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا (و) الجواب بتحقيقا أن المراد بعلة صحة (الرؤية) كما صرح به الآمدى (ما يمكن أن يتعلق به الرؤية) لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري (ونعلم) أيضا (بالضرورة انه) أى متعلق الرؤية (أمر موجود) لان المعدوم لا تصح رؤيته قطعا \* (الثالث) من تلك الوجوه (لا نسلم ان علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة اما أولا فلان صحة الرؤية ليست أمرا واحداً) بالشخص وهو ظاهر (بل) نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ التماثلان ما يسد كل (منهما) مسد الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس) اذ يستحيل أن يرى الجسم عرضا أو العرض جسما (وأما ثانيا فلجواز تحليل الواحد بنوع بالعلل المختلفة لما مر) في مباحث الطل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تحليلها بلمتين مختلفتين (والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها ولمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) أى من الجوهر والعرض (فأنا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه لانه هوية ما) من الهويات (وأما خصوصية) تلك الهوية وجوهرتها وعرضيتها فلا) ندركها (فضلا عن) ادراك (انها أى جوهرها أو عرضها هي وادراكنا زيدا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته وليس لنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما نقوله الفلاسفة) حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو اللون والاضواء وأما الاجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية (بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر) هي أعضاؤه (و) الى (اعراض تقوم بها) أى بتلك الجواهر وربما (نفصل عن ذلك)

الاتحاد الفرضي ويكون المرئى هو العرض فقط (قولنا لاحاجة به الى علة الخ) أى علة موجودة بل يكفي عدم علة الوجود (قولنا أى متعلق الرؤية أمر موجود) قيل القول بأن العلة هي الموجود يتنافى ما سبق من انها الوجود وأجيب بأن الموجود عندنا نفس الوجود لان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقة فلا منافاة (قولنا بل نقول صحة رؤية الخ) حاصله أن يقال بل ليس واحد بالنوع أيضا ولو سلم فيجوز تحليل الواحد بالنوع الخ (قولنا الا انه هوية ما الخ) ان قلت فيجوز فيلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض اذ يكفي أن يقال اذراكنا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما هو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مرارا أن مثله من باب تعيين الطريق

التفصيل (حتى لو سئلنا عن كثير منها) أى من تلك الجواهر والاعراض (لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا أى زمان كنا) ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية (الامر الذي به الاقتراق) بينها اعني خصوصية هوية زيد مثلا (لما كان) الحال (كذلك) لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى سبحانه وتعالى فنصح رؤيته \* (الرابع من وجوه الاعتراض (لا نسلم ان المشترك بينهما) أى الجوهر والارض (ليس الا الوجود والحدوث فان الامكان) ايضا (مشترك بينهما) وكذا المذكورة والمعلومية وسائر المفهومات العامة (والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية) الذي قدرنا به علة الصحة (هو ما يختص بالوجود والا لصح رؤية المدوم والامكان ليس كذلك) لشموله الوجود والمدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شئ منهما متعلق للرؤية (وما لا يعلم لا يكون متعلق للرؤية) لان متعلقها يجب أن يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر (والذى نعلمه فيهما) أي في الجوهر والارض الموجودين (خصوصية كل) منهما (وقد أبطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق) لتعلقها (الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها يمتاز) كل منهما (عن القديم وانما هو مطلق الحدوث وقد أبطلناه ايضا) وأما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب \* (الخامس لا نسلم ان الحدوث لا يصلح سببا للصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) أي عدميا (والجواب ما سبق من ان المراد) بسبب الصحة

عند المصنف وليس بقادح في صحة الدليل (قول حتى لو سئلنا الخ) فيه أن الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بالشئ ولا دوام ذلك الشعور كما سيصرح به الشارح وان كان محل بحث ستطلع عليه (قول وكذا المذكورة الخ) هذا المنع لا يضر المعلق ضررا معتد به لان المذكورة مثلا ما تم الواجب فلي تقدر كونها متعلقة للرؤية ثبت مدعاه فان قلت رؤية مذكور بته غير رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت المدعى امكان رؤيته تعالى على تصور رؤية سائر المركبات فتأمل (قول والجواب أن قدينا الخ) قيل لفظه أنا قدينا مفعولة في أصل النسخة ولا حاجة اليه بل هو غل لما فرته لقوله والا لصح مع انه لم يبين ذلك وأنت خبير بأنه اشارة الى ما ذكره في جواب الاعتراض الثانى من أننا نعلم بالضرورة أن متعلق الرؤية أمر موجود ثم قوله والا لصح يجوز أن يكون داخل في المبين لانه ملحوظ فيما سبق كما اشار اليه الشارح وان لا يكون فلا منافرة أصلا (قول وقد أبطلناه ايضا) فيه أن

(متعلق الرؤية) لا ما يؤثر فيها (و) لا شك في انه (لا يصلح المدم لذلك أي لكونه متعلق  
الرؤية) فان قيل ليس الحدوث هو المدم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوقية الوجود  
بالمدم) فلا يكون عدميا (قلنا وذلك) أي كون الوجود مسبوqa بالمدم (أمر اعتباري لا يري  
ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل) لكونه مدركا محسوسا \* السادس لا نسلم  
ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء  
نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة  
الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة في  
حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب أن يكون  
الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد أجاب الآمدي  
عن هذا السؤال بأن المنسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالفاضي  
وجهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالمشيخ فهو بطريق الالتزام  
ولا يجب كون المزموم معقدا لما (تمسك به ولما لم يكن هذا امر ضيا عند المصنف قال) (والجواب  
انه لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية) لما عرفت من ان الوجود الخارجى ليس  
الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) أي كون الشيء ذا هوية يمتاز بها  
(أمر مشترك) بين الموجودات بأسرها (بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق) كالانسانية  
والفرسية وغيرهما (والزعم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الموجود على مذهبنا (فشيأت  
الاشياء) أي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض (وهي هيئات) وخصوصيات  
(للهويات) المتمايزة بذواتها (وان عاقل لا يقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك  
استلزاما مكشوف لا ستره به فاذ كره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به أن  
مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول

ذلك الا بطلان كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن أن يتعلق به الرؤية) (قوله ليس الحدوث هو  
العدم السابق) الاول أن يضم اليه ولا يحجوع الوجود اللاحق والعدم السابق بقى ينبغي أن يقال الحدوث هو  
الوجود بعد العدم فمتعلق الرؤية هو الوجود لكن لم لا يجوز أن يكون المسبوقية بالعدم (قوله فوجب أن يكون  
الاشتراك في الوجود عندكم) ليس اشتراك الوجود بين الموجودات عند النافين للوجود المطلق اشتراكا لفظيا  
بالمعنى المتعارف اذ دعوى تعدد الاوضاع بحسب تعدد الموجودات مكبرة بل مرادهم بالاشتراك اللفظي أن لفظ  
الوجود هو المشترك بينهما أي يطلق على كل منهما بدون أن يكون هناك معنى مشترك فوضع لفظ الوجود بآراء

الاشتراك في الثاني بل أراد ان الوجود ومعرضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما  
بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فلا تخاذل في ادعاء الشيخ  
على ما صر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود  
فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات  
المتمايزة بذواتها والا كثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى  
اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها تماثلة متفقة لحقيقة وهو باطل  
فلذلك قال ( واعلم ان هذا المقام منزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا ) الذي حققناه لك هو  
( غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نال فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة  
التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق ) اللامعة من الافكار ( وعدم الركون الى أول  
عارض ) يظهر ببادي الرأي كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث  
ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجرد كل شئ عينه ( والله العون والمنة ) في  
ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق ( السابع ) من الاعتراضات ( لانسلم الى ان علة صحة  
الرؤية اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه ) كما في الحوادث ( لجواز  
ان تكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع ماذا وجوب تعلمه مما قدمناه اليك )  
وهو بيان ان المراد بعلة ( صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشئ  
ذاهوية مالا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح الرئي من بعيد بلا ادراك  
لخصوصيته واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين  
ولا تعييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى  
لكن لا يلتبس على الفطن المصنف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات  
امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تعلق بها الرؤية أصلا وان المدرك من الشبح  
البعيد هو خصوصيته الوجودية الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب

تلك الوجودات من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حقق في نظائره ( قوله انما هو باعتبار ما صدق  
عليه ) يعني ان ما صدق عليه أحد ما صدق عليه الآخر كما صرح به المصنف ( قوله لجواز ان يكون خصوصية الأصل  
شرطا ) فان الأمور المشتركة بين الجواهر والاعراض كالمقابلة والتعيز ونظائرهما متعلقة بالوجود المادي لا بالوجود  
فقط حتى يتعدى الى الواجب فعل المرتبة كذلك ( قوله لكن لا يلتبس على الفطن المصنف ) قال الامام الرازي  
في نهاية القول من أصحابنا من التزم أن المرئي هو الوجود فقط وأنا لا نبصر اختلاف المختلغات بل نعلمه

الاجمال متفاوتة قوة وضعت كما لا يخفى على ذى بصيرة فليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شئ فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات أخر يطلمك عليها أدنى تأمل فأذن الاول ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر الثقيلة وقد مر عمدتها في المقام الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين سبرون ربهم يوم القيامة ( أى في الدار الآخرة ) قال الامام الرازى ( مستدلا على وقوع الرؤية ( الامة في هذه المسئلة على قولين ) نقط الاول ( يصح ويرى و ) الثاني ( لا يرى ولا يصح وقد أثبتنا انه يصح فلو قلنا ) مع القول بالصحة انه ( لا يرى لكان قولنا ثالثا خارقا للاجماع ) على عدم الاقتراق بين الصحة والوقوع في النبي والاثبات بل كلاهما مثبتان مما أو منفيان مما ( وهو ) أي هذا الاستدلال ( غير صحيح ) كما ذكره الآمدي ( لان خرق لاجماع اثبات مناهة ) كما اذا ذهب بعض المجمعين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فأحدث القول بالموجبة الكلية ( أو نفي ما أثبتته ) كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فأحدث القول بالسالبة الكلية وأما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فأحدث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية . ما ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في

بالضرورة وهذه مكابرة لا تراها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرتبة ( قوله وفي هذا الترويج تكلفات أخر ) قد أثرنا اليها في تضاعيف الكلام هذا وقد نتقض الدليل المذكور بصحة المخلوقية بأن يقال أنهم مشترك بين الجوهر والاعراض ولا مشترك بينهما يصح للعلة سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا وواجب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية محضة لا تقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع عن ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق له في الخارج قال وأما النقص بصحة الموسوية فتقوى وفيه بحث أما أولان صفة المخلوقية وان كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة في الخارج لكنها ثابتة للمخلوق في الواقع دون الممتنع فلا بد لثبوته له واختصاصها به من علة فلا وجه لنفي اقتضاءها للعلة فعلتها الامكان بل نفس الذات لانها نفس الامكان فلا يعمل بالذات وأما ثانيا فلان تعلق الرؤية بشئ بمعنى كونه مرثيا كما يقتضى كونه من الامور العينية لا من الاعتبارية المحضة كذلك تعلق الخلق بشئ بمعنى كونه مخلوقا يقتضى كونه محملا لتحقيق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الموسوية في قوة النقص بأحد هادون الآخر مما لا وجه له وأما ثالثا فلان الحدوث متأخر عن صحة المخلوقية لانه وصف الوجود المتأخر عنها فكيف يكون علة لها وأما رابعا فلان اشتراك الموسوية بين الجوهر والعرض محل تأمل فان الاعراض لا يمس بها الاتبع لمخالها



أحدى المسلمين والأخرى في أخرى كما فيها نحن بصدده واليه أشار بقوله ( وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل وهو القول بلجواز القول بعدم الوقوع وشيئاً لا يخالف الإجماع ) ولا يخرج منه ( بل كل واحد ) من قول التفصيل ( مما قال به طائفة ) من طائفتي المجمعين وإن كان خارقاً لما قال به الطائفة الأخرى ( وذلك ) الذي ذكرناه في مسألتنا هذه ( كما في مسألة قتل المسلم بالذي والحرب بالعبد فإن القائل قائلان مثبت لهما ) مما كالحنفية ( وناف لهما ) مما كالشافعية ( والتفصيل ) بينهما مما لم يقل به أحد من الأمة ولكن لو قيل به ( لا يكون خارقاً للإجماع ) بل موافقة للمثبت في مسألة وللتاني في مسألة أخرى ( ولا ) يكون هذا التفصيل ( ممنوعاً عنه ) بل يكون جائزاً ( بالإجماع ) فهذا المسلك في إثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه مسلكان \* المسلك الأول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ( بالآية الكريمة ) ( ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة ) بل يتعدى بنفسه ( قل تعالى انظرونا نقبض من نوركم ) أي انظرونا وقل ما ينظرون الا صبيحة واحدة أي ينظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بما يرجع المرسلون أي منتظرة وقول الشاعر

وان بك صدر هذا اليوم ولي \* فان غدا الناظرة قريب

أي لمنتظرة ( و ) جاء ( بمعنى التذكير ) والاعتبار ( ويستعمل ) حينئذ ( أي يقال نظرت في الأمر الثلاثي ) أي تفكرت واعتبرت ( و ) جاء ( بمعنى الرأفة ) والتمطف ( ويستعمل ) حينئذ ( باللام يقل نظر الأمير لئلا ) أي رأف به وتمطف ( و ) جاء ( بمعنى الرؤبة ويستعمل بالي قل الشاعر

نظرت لي من أحسن لله وجهه \* فيا نظرة كادت لي وامي يقضي

ويمكن أن يقال النقض بالمعوسية المطلقة سواء كان بالذات أو بالتبع فتأمل ( قوله ) ويستعمل بالي الخ ( فان قلت قد يستعمل النظر بها كما في قوله تعالى فناظرة الى ميسرة مع أن النظر ههنا بمعنى الإمهال والتسويق قلت لفظة الى في الآية الكريمة ليست صلة للنظر بل لبيان المدة ( قوله ) دلي وامي يقضي ( يقضي عليه أي قبله والوامق من المعقوه هي المحبة والهاء عوض من الواو ومعه يمتعه بالكسر فيه ما أي أحبه فهو وامي وما قيل من انه اسم عاشق معروف يكنى به عن المطلق كالحاتم عن الجواد لا أعرف له وجه ههنا اذ بعد تسليم تأخر الشاعر عن الوامق المشهور لا وجه للصير اليه بعد ما ثبت أن المكنى عنه يزعمه معنى حقيقى لفظ ان قلت العشق فرط الحب لانفسه قلت

والنظر في الآية . وصول بالي فوجب حمله على الرؤية ) فتكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب ( واعترض عليه بوجوه \* لاول لانسلم ان ) لفظ ( الى صلة ) للنظر ( بل ) هو ( واحد الآلاء ) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار ( ففى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول لشاعر

أبيض لا يرهب الزال ولا \* يقطع رحما ولا يحون الى

أي نعمة ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما في قوله

فهل لكم فيما الى فاني \* طيب بماءى النطاسى حذيا

أي فيما عندي ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته ( والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشارة ) مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال و فراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فانها أجل النعم والكرامات المستتعبة لنصارة الوجه لافي لا انتظار المؤدى الى عبوسه \* ( الثاني ان النظر الموصول بالي قد جاء للانتظار قل الشاعر

درجات الحب متفاوتة والعشق درجة منها ( قوله فوجب حمله على الرؤية الخ ) فان قلت تقديم المفعول يفيد المحصر كما في قوله تعالى الا الى الله تصير الأمور ونظائره فلوحمل على الرؤية لدل على انهم لا يرون غير الله تعالى مع انهم يرون الجنة والنار ومواقف القيامة فوجب حمله على الانتظار ولا يحذو وحينئذ لانهم لا ينظرون سوى رحمة ربهم قلت التقديم ههنا للاهتمام برعاية الفاصلة والمحصر ادعاء يعنى أن المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظم جلاله كأنهم لا يلفتون الى ما سوى الله ولا يرون الا الله تعالى ( قوله أبيض لا يرهب الزال ) أى سيف لا يخاف الحرب واعلم أن البيت المذكور منسوب الى لاعشى وقد طعن فيه الامام الرازى بأن فيه خطأ من جهة اللغة اذ لا يقال خان النعمة بل يقال كفرها ( قوله بماءى النطاسى حذيا ) أى أن لى مرضا عجز النطاسى والنطاسى يروى بفتح النون وهو فى الأصل كل من أدق النظر فى الأمور واستقصى علمها ومنه قيل للمتطلب نطيس مثل فسيق ونطاسى وابن حذيم رجل مشهور فى الطب عندهم ولذا حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه ( قوله والجواب أن انتظار النعمة غم ) اعترض عليه بأن حصول الغم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز أن لا يفعل فى الآخرة لانها دار خوارق العادات على أن الانتظار انما يفيد الغم اذ يمكن الوصول الى المنتظر مقطوعا وورد بأن الآية مذكورة فى معرض البشارة وذلك يستدعى كون المذكور من جنس ما لا يقارنه بالغم فى العادة حتى يشتد الرغبة عنده الا يرى انه تعالى لم يرغب عباده الا بأشياء التى اعتقدوا كونها الذبذة ولم يرغب الدخول فى النيران وان كان يجوز عقلا أن يجعلها عليهم بردا وسلاما والانتظار لا يتخلو فى العادة عن نوع غم لداخله الوهم وان كان الواعد صدوقا فلا يناسب البشارة ( قوله الموت الاحمر ) يروى بالتوصيف وبلاضافة فلا حرج على الثانى بالراى المجمة قيل هو حيوان بحرى يشق موته والظاهر أنه على الاول بها أيضا من الجازة وهو

وشعث ينظرون الى بلال \* كما نظر الظماء حيا النمام  
ومن المعلوم ان المطاش ينتظرون مطر النمام فوجب حمل النظر للمشبه على الانتظار  
ليصح التشبيه وقال

وجوه ناظرات يوم بدر \* الى الرحمن يأتي بالفلاح  
أى منتظرات آياته بالنصر والفلاح وقال

كل الخلائق ينظرون سجاله \* نظر الحجاج الى طلوع هلال

أى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال ( والجواب لا نسلم ان النظر ههنا )  
أى فيما ذكر من الامثلة ( لا انتظار فى الاول أى يرون بلالا كما يرى الظماء ماء ) يطلبونه  
ويشتاقون اليه ( ولا يمنع حمل النظر المطلق ) عن الصلة كالمذكور فى المشبه به ( على الرؤية )  
بطريق الحذف والايصال ( انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها ) أى غير الرؤية كالاتظار  
( وفى الثانى أى ناظرات الى جهة الله وهى الملو فى العرف ولذلك ترفع اليه الايدى فى الدعاء  
أو ) ناظرات ( الى آثاره ) أى آثار الله ( من الضرب والطمع ) الصادرين من الملائكة التى  
أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكروا بعض الرواة ان الرواية هكذا

\* وجوه ناظرات يوم بكر \* وان قائله شاعر من اتباع مسيلة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم  
القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل وأراد بالرحن مسيلة وعلى هذا  
فالجواب ظاهره \* ( وفى الثالث أى يرون سجاله ويجوز ) النظر ( المجرد ) عن الصلة ( للرؤية )  
كما مر ( آثا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا ) يصح حمله عليه فى الآية ( اذ لا يصح  
بشارة لما مر ) من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور \* ( الثالث ) من وجوه الاعتراض  
( ان النظر مع الى حقيقة ) لتقلب الحدة ( لا للرؤية ) يقال نظرت الى الهلال فما رأيته (

الشدة وقيل هو عليه بالراء المهملة فبرادبه موت الشهداء والاول اقرب كما لا يخفى ( قوله وشعث ينظرون الى  
بلال الخ ) الشعث جمع أشعث وهو بمعنى غير الرأس وبلال ابن حمام مؤذن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
والبلال أيضا كل ما يبل به الخلق من الماء واللبن والظماء جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر  
( قوله ولا يمنع حمل النظر المطلق الخ ) فلو قيل فى تقرير الاعتراض الاول أن الى واحد الآلا والنظر بمعنى الرؤية  
يسقط الجواب المذكور واحتج الى جواب آخر وهو أن يقال كون الى اسما بمعنى النعمة وان ثبت فى اللغة الا انه  
لا شك فى بعده وغرابته واخلاه بالهم عند تعاقب النظار به ولهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير فى القرن  
الاول والثانى بل أجمعوا على خلافه ( قوله الى جهة الله تعالى ) الاضافة للتشريف كما فى بيت الله تعالى

ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا ( ولم أزل أنظر الى الهلال حتى رأيته ) ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه ( وانظر كيف ينظرون فلان الى ) والرؤية لا ينظر اليها ( وانما ينظر الى انقلاب الحدة ) وقال تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول بالي محمول على انقلاب الحدة لما ذكرنا ( ولانه يوصف بالشدة والشزر والازوراد والرضي والتجبر والذل والخشوع ونحوها لا يصلح صفة للرؤية بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند انقلاب الحدة ) نحو المرقى ( هذا ) كما ذكرناه ( وانقلاب الحدة ليس هو الرؤية ) وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالي حقيقة فيها والا لزم الاشتراك ( ولا ملزومها ) لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجاوز ( ثم ) نقول ( انه للرؤية مجاز ) لكنه مجاز ( لايتين ) كونه مرادا في الآية ( لجواز ان يراد ناظرة الى نعم لله ولم ) أي ولاي شيء يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب اما النظر مع الى حقيقة ( للرؤية بالنقل ) الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها ( و ) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقلب الحدة لا يجدي نفعا اذ ( قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح ) نقله ( من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم أر الهلال و ) ان سلمناه قلنا ( ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم أزل انظر الى الهلال حتى رأيته ) أي الى مطلع الهلال ( والبواقي ) من الامثلة ( كلها مجازات ) أي النظر فيها وقع مجازا عن انقلاب الحدة من باب اطلاق اسم السبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقلب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقلب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية مجزا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله ( مع ان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة ) كنعمة الله وجهه لله وآثار الله ( ولا قرينة ) ههنا

( قوله والرؤية لا ينظر اليها ) أي فكذلك الكيفية القائمة بها ( قوله والشزر ) والازوراد والشزر النظر بمؤخر العين غضبان والازوراد العدول عن الشيء ( قوله ولا ملزومها ) ولو سلم فلا يفيد عدم تصور التقلب في حقه تعالى ( قوله لا يجدي نفعا ) ولو افاد فاعلم ان يفيد الاشتراك واثبات الاشتراك بناء على الدليل غير ممنوع اذ كون المجاز راجحا انما هو عند الاحتمال ثم ان انقلاب الحدة غير متصور في حقه تعالى فتعين أن المراد في الآية الكريمة المعنى الآخرا عن الرؤية ( قوله لم يصح نقله من العرب ) نقل أن الأظهر أن يسلم هذا وية ال معناه كذا لقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون

(معينة) لبعضها (فالتعيين تحكم لا يجوز لغة) فوجب المصير الى المجاز المتعين (ثم) نقول  
 أيضا) تغليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة) بل فيه نوع عقوبة فلا يكون  
 مراداً في الآية (و) تغليب الحدقة (مع الرؤية يكفيه التجوز) وحده (فلا يضم اليه الاضمار  
 قليلا لما هو خلاف الاصل فان تغليب الحدقة يكون سببا) عاديا (لرؤية واطلاق اسم  
 السبب للمسبب مجاز مشهور) فلنعمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضممار شيء وهو  
 المطلوب (وانت لا تخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة) جداً  
 وحينئذ (لا تصلح) هذه الظواهر (للتعويل عليها في المسائل العلمية) التي يطلب فيها  
 اليقين (المسلك الثاني) في اثبات الوقوع (قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ  
 لمحجوبون ذكر ذلك تحقيراً لشأنهم فلزم) منه (كون المؤمنين مبرئين عنه) فوجب أن  
 لا يكونوا محجوبين عنه بل رائيين له وهذا المسلك أيضاً من الظواهر المفيدة للظن (والمعتمد  
 فيه) أي في اثبات الوقوع بل وفي صحته أيضاً (اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع  
 الرؤية) المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منهما  
 ومثل هذا الاجمال مفيد لليقين (المقام الثالث) في شبه المنكرين وردّها وتنقسم (تلك  
 الشبه) الى عقلية ونقلية أما العقلية فنثلاث الاولى شبه الموانع (وهي ان يقال (لوجازت رؤيته  
 تعالى رأياه الآن والتالي باطل) بطلانا ظاهراً وأما (بيان الشرطية) فهو انه (لوجازت

(قوله فوجب المصير الى المجاز المتعين) قيل فيه تأمل لان الرؤية انكشاف مخصوص في ضمنه انكشاف مطلق  
 يجوز أن يتجاوز بها عنه وهو مطلق الادراك الغير الممنوع عند المعتزلة وأيضا يجوز أن يكون التجوز في النسبة  
 أي يتجاوز في نسبة النظر الى الرب عن نسبتها الى نعمته وعلى كل من الوجهين لا يتعين ما ذكره من المجاز  
 (قوله فلا يكون مراداً في الآية) لانها واردة لبيان النعمة وبه يظهر أن التغليب المطلق أيضا غير مراد اذا لبيان  
 للنعمة فيه فتعين ارادة التغلب مع الرؤية بخصوصه وان مجاز (قوله بل وفي صحته أيضاً) أو رد عليه أن مسئلة جواز  
 الرؤية عقلية وقدمر أن الدليل القلي لا يفيد القطع في العقلات والجواب انها نقلية اذ قد سبق في آخر الموقف  
 الاول أن المراد بالشرعيات أمور يعجز العقل بامكانها ثبوتها وانتفاءها وصحة رؤية الله تعالى كذلك فان العقل يجوز  
 نبوت هذه الصحة اذ لا دليل صحيح على انتفاءها وكذا يجوز انتفاؤها اذ لا وثوق على المسالك العقلية في اثباته

(قوله وممثل هذا الاجماع مفيد لليقين) يعني الاجماع الواقع في النقلات واحترز به عن الاجماع الواقع في  
 العقلات وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث المخالفين وأما الاجماع بعد فلا كاجماع القرن الثاني فيما اختلف فيه  
 الصحابة وفيه نظار اذا اصح عنده شايخنا انه لا فرق بين الاجماعين في افادة القاطع انتفاقا صرح به في فصول البدائع  
 فلا وجه لمل الكلام عليه بلا ضرورة (قوله الاولى شبه الموانع) لاحتمال أن يظهر أن الشبهة الشرائط لكن

ووثية تعالى لجازت في الحالات كلها لانه) أى جواز الرؤية (حكم ثابت له اما لذاته أو لصفة لازمة لذاته) فلا يتصور انفكاكه عنه فى شئ من الازمنة (جوازت رؤيته الآن) قطعاً (ولو جازت رؤيته) الآن (لزم ان نراه) الآن (لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية) فى زمان (وجب حصول الرؤية) فى ذلك الزمان (والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة) رافعة للثقة عن القطعيات (وشرائط الرؤية) ثمانية أمور \* الاول (سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتتنقى بانتفاهاها (و) الثانى (كون الشئ جازز الرؤية مع حضوره للحاسة) بأن تكون الحاسة متلقة اليه ولم يمرض هناك ما يضايق الادراك كالنوم والنفلة والتوجه الى شئ آخر (و) الثالث (مقابلته) للباصرة فى جهة من الجهات أو كونه فى حكم المقابلة كفى المرئى بالمرأة (و) الرابع (عدم غاية الصغر) فان الصغير جداً لا يدركه البصر قطعاً (و) الخامس (عدم غاية اللطافة) بأن يكون كثيفاً أى ذلولاً فى الجملة وان كان ضعيفاً (و) السادس (عدم غاية البعد) وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها (و) السابع عدم غاية (القرب) فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكيفية (و) الثامن (عدم الحجاب الحائل) وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط ناسع هو ان يكون مضيئاً بذاته أو بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكوراً

نظر الى انها شبهة ناشئة من عدم المانع الذى يتضمنه تحقق الشرائط بأسرها بالمعنى اللغوى (قول ثمانية أمور) أى شرائطها على ما ذكره المصنف ههنا ثمانية والا فالتحقيق انها عشرة على ما نقل من الشارح واعترض على انحصار الشرائط فيما ذكر باننا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفريقها مع حصول الشرائط المذكورة فى الحالتين لا يقال بل ذلك لا يتفاد شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول حينئذ يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجب بأنه دور معية لا تقدم كذا فى لباب الاربعين وشرح المقاصد ويمكن أن يجاب بمنع الدور فان رؤية كل ذرة يتوقف على انضمام الأخرى لاهل رؤية الأخرى وانما يلزم الدور لو توقف رؤية كل على رؤية الأخرى أو انضمام كل على انضمام الأخرى ولم يلزم شئ منهما مما ذكره هذا وفى رؤية كل واحدة من الذرات ولو عند الأجتماع كلام يستطلع عليه (قول والثانى كون الشئ الخ) الاولى أن يعد هذا شرطين وكانه اراد الجواز فى ضمن الحضور لا الجواز بمعنى الصحة بناء على انه فى بيان الشرائط بعد صحة الرؤية فى ذاته (قول كفى المرئى فى المرأة الخ) قد مر انه مبنى على أن صورة المرئى لا تنطبع فى المرأة فالمرئى بهاماله الصورة وقد سبق دليله وأن تمثيل الاهرى بما فى حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على أن المراد بالمقابل المحاذى القائم بنفسه بعيد جداً (قول وهو الجسم الملون الخ) أى باللون القوى فلا ينقض بالما والزجاج الرقيق الذى له لون ما

في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المتبصرة في الشرط الثاني ( ثم لانقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى السلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الست ( البواقي ) منها ( مختصة بالاجسام وهما ) أي الشرطان المقولان في رؤيته ( حاصلان الآن ) فوجب حصول رؤيته  $\langle$  والجواب  $\rangle$  عن هذه الشبهة اما أولا فهو ( انا لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية ) وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه ( لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط ) فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها ( لا يقال يتصل بطرفي في المرئي من البين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها ) أي من العين ( الى وسطه خط قائم عليه ) أي على سطحه ( يقسم ) ذلك الخط ( المثلث ) المذكور ( الى مثلثين قائمتي الزاوية ) الواقعة عن جبتي الخط القائم ( فيكون ) الخط الوسط ( وتر الكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر الزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث ( اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء المرئي متساوية في اقرب والبعد ) بالنسبة الى الرئي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز أن يرى الوسط وحده بدون الطرفين ( لانا نقول نفرض هذا التفاوت ) الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ( ذراعا فلو ) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه ( بعد المرئي بقدر ذلك ) البعد الذي لطرفيه ( وجب ان لا يرى أصلا واذا يرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية ) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها ( قال بعض الفضلاء ) أي صاحب الالباب معترضا على هذه المعارضة ( لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه أن نراه كبيرا ) وانما يلزم ذلك ان لو كانت رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع ( فلعل رؤيته

( قوله مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة ) ادراجه فيه مع عدم ادراجه شيء من باقي الشروط فيه سببا لعدم غاية البعد لا يتجاوز تحمل كماله يعني ( قوله وصحة الرؤية ) أي مع حضوره للحاسة بالتفسير الذي سبق اذ قد عرفت أن المعلوم من الشرائط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية ( قوله حاصلان الآن ) فيه منع لان معنى السلامة حصول قوة مشروطة في الابصار فلم لا يجوز أن لا يحصل قوة مشروطة في ادراكه تعالى ( قوله لانا نقول نفرض الخ ) وأيضا نفرض سطح المرئي منحيا بحيث يكون طرفاه اقرب من وسطه بقدر التفاوت المذكور كشكل نصف



صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخططين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها ) فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي انما ترسم من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وان اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها ( ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية أو بعد ) في الغاية ( صارت ) الزاوية ( لسعتها في الغاية ) حال القرب ( أو لضيقها في الغاية ) حال البعد ( كالمعدوم فانعدمت الرؤية ) حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف ( وضمفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التي لا تجزى ) اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريباً أو بعيداً وذلك ( لان الرؤية كل ) منها أو بعضها ( اصغر مما هو عليه توجب الانقسام ) فيما لا يجزى لثبوت ما هو اصغر منه ( ورؤيته ) أي رؤية كل من الاجزاء ( أكبر مما هو عليه بمثل ) أو بازيد منه ( توجب أن لا يرى الا ضمفاً ) أو أكبر من ذلك وهو باطل قطعاً ( و ) رؤيته أكبر ( بأقل من مثل توجب الانقسام ) ورؤية بعضها على ما هو عليه بعضها أكبر بمثل توجب ترجيحاً بلا مرجح فوجب أن يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول ( قوله ) ان لم يجد حصول الرؤية عند اجتماعها ( يلزم تجاوز زجبال شاهقة ) بحضرتنا ( لآراها ) وهو سفسطة ( قلنا هذا معارض ) أي منقوض ( بحجة العاديات ) فان الامور العادية تجوز نقائضها مع جزمنا

قال باسطوانة أو شكل من تقعره الى محاذاة الرائي وحينئذ يجب أن لا يرى أصغر مع انه خلاف الواقع ( قوله ) رأس مخروط متوهم ) القائلون بالانطباع لاية ولون بخروج الشعاع من البصر فلا يكون المخروط الشعاعي أمراً متحققاً بل هو متوهم ( قوله ) كالمعدومة فانعدمت الرؤية ) هذا يدل على أن انعدام الرؤية عند كون الزاوية في غاية الصغر وكونها كالمعدومة وما ذكره في أغلاط الحس يدل بظاهرها على انها انما تنعدم عند انعدام الزاوية حقيقة فلم ينظر فيه ( قوله ) لان رؤية كل منها أو بعضها الخ ) فيه بحث لأن المرئي عند الاجتماع هو الكل من حيث هو كل لا كل واحد من الاجزاء حتى يتأتى التردد المذكور وتحقيقه أن المانع من رؤية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى كل واحد ولم يرتفع بالاجتماع نعم حصل للجموع عظم تحقق بسببه رؤيته وكون رؤية الكل مستلزماً للرؤية كل في محل المنع فليتأمل ( قوله ) وهو باطل قطعاً ) والا لكان يجب أن يرى الجسم في القرب ضعفاً أو أكثر وهو خلاف الواقع ( قوله أي منقوض ) الظاهر أن المراد به النقض التفصيلي أعني منع مقدمة معينة من القياس الاستثنائي وهي أن اللازم باطل مستند بالزوم مثله في جملة العاديات مع انه لا سفسطة فيه قطعاً لکن فيه بحث لجواز أن يريد المستدل بالجواب أن يكون محققاً عندنا كما في الظن وحينئذ

بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لانراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينفي الجزم بعده فمجرد تجوزها لا يكون سفسطة (ثم) نقول (ان كان مأخذا للجزم بعدم الجبل) المذكور (ماذ كرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (لوجب أن لا نجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه ينجر الى أن يكون) ذلك الجزم (نظريا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا وأما ثانيا فهو انا (سلمنا الوجوب) أي وجوب الرؤية (في الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكننا قول (لم يجب) أي لماذا يجب وجوب لرؤية (في الغائب) عند حصولها (اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في الوازم) والشرائط (كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون

لا يرد النقص بالعادات اذ لا يجوز نقاضها بتجوز الطرف الآخر في الظن بل الجواب حيث يمنع الملازمة المستفادة من قوله والالجاز أن يكون بحضرتنا الخ واعتراض أيضا بأن قولهم يلزم تجوز جبال شاهقة لانها يحتمل معنيين أحدهما تجوز ثبوتها في الواقع ونحن لانراها والثاني تجوز أن لانراها على تقدير ثبوتها وزوم الأول للشرط اتفاق لا عقلي وزوم الثاني عقلي للشركة في تمام علة الرؤية فاذ لم ير أحدهما مع تمام علته لم ير الآخر والظاهر أن هذا هو مراد المستدل فلانقص بالعادات والمخلص عنه منع تمام العلة في الشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة هو الاحتمال الاول ولذا سبق ظاهر كلام الشارح عليه ثم ان النقص على الاحتمال الثاني منعات أيضا اذ لا سفسطة في نفس تجوز أن لانراها على تقدير ثبوتها كالا سفسطة في تجوز نقاض العادات وان جزمنا بانتفاء المجوز في صورتين فليتامل (قوله لوجب أن لا نجزم الخ) اعتراض عليه الاهري بانه لا يلزم من كون الشيء مستندا الى شيء آخر وجوب عدم حصول العلم به الا بعد العلم بذلك الآخر لجواز أن يوجد طريق شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولا يلزم من نفي الدليل المعين نفي المدلول وجوابه ان الاستدلال يتوقف على انحصار مأخذ الجزم فمباد كراذولم ينحصر لم يلزم من انتفاء ذلك المأخذ تجوز الجبال المذكورة لجواز أن نجزم بعدمها من طريق آخر (قوله ولانه ينجر الى أن يكون نظريا) ان قلت يجوز أن يكون الاخذ بطريق الحدث فلا يلزم النظرية قلت هي ليست من الحدسيات العامة لانها مشروطة بتكرار المشاهدة وهذه ليست كذلك وليست من الحدسيات الخاصة أي بالنسبة الى من له قوة قدسية لانها عامة لكل أهل عادة من العوام والصبيان على انه بعد تسليمه لا يتقدح في لزوم نظريته بالنسبة الى العامة وهي التي ادعى بطلانها في فيه بحث وهو أنه يجوز أن يكون من القضايا العظمية القياس فان رد حصول الجزم به الما لا يخطر بباله ذلك القياس رجع الى الوجه الأول وأما الاعتراض بجواز أن يكون الحكم ضروريا وليته نظرية كادراك البصر فانه ضروري وقد علوه بخرج الشماع من البصر أو بانطباع الصورة واحتجوا عليه بجوابه أن المراد ان كان لمية نفس الحكم العقلي فذلك يقتضى نظريته وان كان المراد لمية متعلق الحكم اعني انعدام الجبل فلمية عدم خلق الله تعالى اياه وليس المذكور في البيان هذا فليتامل (قوله غير ماهية الرؤية في الشاهد) الأولى ان يسلم الانحداف في الماهية

الغائب) وحينئذ جاز أن نجيب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب ﴿ الثانية ﴾ من تلك الشبه (شبهة المقابلة وهي ان شرط الرؤية) كما علم بالضرورة من التجربة (المقابلة أو ما في حكمها نحو المرئي في المرأة وانها) أي المقابلة (مستحيلة في حق الله تعالى لنزاهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشرائط) اما (مطلقا كما مر) من ان الاشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعني الصين بقه اندلس (أو في الغائب) لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في الباب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كدسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والا انكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه ﴿ الثالثة ﴾ منها (شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محل) اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب مثل ما مر) وهو ان نمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين ﴿ وأما ﴾ الشبه (السمعية فاربعم) لست كما وقع في بعض النسخ (الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) فمني قولك ادركته بصرى معني رأيت لا فرق الا في اللفظ (أو هما) أمران (متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع اثبات الآخر) فلا يجوز رؤيته وما أدركته بصرى ولا عكسه (فلاية نفت ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجذسية في مقام المبالغة (في جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه لا بصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا (ولانه تعالى تمدح بكونه

ويجوز اختلاف الشروط بحسب الهويات اذ على القول بتغاير ماهيتي الرؤيتين يتأتى للعزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الادراك لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري (قوله كما وقع في بعض النسخ) لعل منشأ الغلط توهم أن الشبهة الثانية المقرونة بثلاث آيات ثلاث شبه وليس كذلك كما دل عليه قوله الثالثة الرابعة (قوله في انشاء المدائح) لان ما قبله وهو قوله تعالى بديع السموات والأرض الى قوله تعالى وهو على كل شيء وكيل مدح وما بعده اعني قوله تعالى وهو اللطيف الخبير مدح أيضا ان قلت ما الدليل على أن المذكور في انشاء المدائح مدح قلت هو انه لو قال قائل زيد فاضل عالم يأكل الخبز شجاع كريم فانه يستقيم جدا ولو قال بدل قوله يأكل الخبز تقى لحسن الكلام فاعلمنا أن المذكور في انشاء المدائح يجب أن يكون مدحا (قوله وما كان من الصفات الخ) وقدمه شبهتهم أولا على ما زعموه من أن المدح

(لا يرى) فانه ذكره في أثناء المدائح (وما كان) من الصفات (عدمه) مدحا كان وجوده نقصا  
يجب تنزيه الله عنه) فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو  
والانتقام فان الاول فضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب (ب) اما عن الوجه الاول  
في الاستدلال بالاياه فن وجره \* الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب  
المرئي اذ حقيقة النيل والوصول وانا لمدركون أي ملحتمون) وأدركت الثمرة أي وصلت  
الى حد النضج وادرك للسلام أي بلغ (ثم نقل الى) الرؤية (المحيطة) لكونها أقرب الى  
تلك الحقيقة (والرؤية المنكيفة) بكيفية الاحاطة (أخص) مطلقا (من) الرؤية (المطلقة)  
فلا يلزم من نفيها) أي نفي المحيطة عن الباري سبحانه وتعالى لامتناع الاحاطة (نفيها)  
أي نفي المطلقة عنه (قوله لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح أن  
يقال رأيت وما أدركه بصرى أي لم يحط به) من جوانبه وان لم يصح عكسه (الثاني) من  
وجوه الجواب (ان تدركه الابصار موجبة كلية) لان موضوعها جمع محلي باللام الاستغرافية  
(وقد دخل عليها النفي فرفعهما ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجمل فيجتمل) قوله  
لا تدركه الابصار (اسناد النفي الى الكل) بأن يلاحظ أولا دخول النفي ثم ورود العموم  
عليه فيكون سالبة كلية (ونفي الاسناد الى الكل) بأن يعتبر العموم أولا ثم ورود النفي  
عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثاني لم يبق فيه حجة لكم) علينا لان  
أبصار الكفار لا تدركه جماعا (هذا) ما قوله (لوثبت ان اللام في الجمع للعموم) والاستغراق  
(والا عكسنا القضية) وقتنا لا تدركه الابصار سالبة مهيأة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه  
بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا

بنفس نفي المرئية ولا شك أن المرئية نفسها ليست من الصفات الفعلية اتفاقا اذ ليست من قبيل التأثير  
وستقف في تحقيق الجواب على أن المدح راجع الى خلق ضد الرؤية وهو من الافعال كما ان خلق الرؤية منها  
وكلاهما مدح (قوله) ثم نقل الى الرؤية المحيطة الخ) لتوهم معنى اللحق فيه كان البصر قطع المسافة التي بينه وبين  
الشيء حتى بلغه ووصل اليه وأما ابصار الشيء الذي لا يكون في جهة أصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ (قوله)  
عكسنا القضية) أي ندعي ان الآية حجة لنا لا علينا كما ادعاه الخصم (قوله) فالمعنى لا تدركه بعض الابصار) انما  
يستقيم اذا كانت المهمة مرادفة للجزئية وكونها في قوتها لا يفيد المرادفة ولهذا اعترض عليه بان الجنس في  
حيز النفي يفيد العموم اتفاقا نحو ما جاني الرجل وانما الاحتمال للعموم السلب وسلب العموم عند قصد الاستغراق  
فكيف يعكس القضية على تقدير حمل اللام على الجنس ولو ثبت المرادفة لا ندفع الاعتراض اذ تصير الآية حينئذ

لا علينا (الثالث) من تلك الوجوه (انها) أي الآية (وان عمت في الاشخاص) باستغراق  
اللام (فانها لا تعم في الزمان) فانها سالبة مطلقة لادائمة (ونحن نقول بوجهه حيث لا يرى  
في الدنيا) الرابع منها (ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين  
لا يرونه لجواز أن يكون ذلك) النسفي المذكور في الآية (نقيا للرؤية بالجراحة مواجهة  
وانطباعا) كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجراحة مطلقا (وأما عن الوجهة الثانية) أي  
وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية (وهو قوله تمدح) الباري  
(بأنه لا يرى فنقول هذا مدحا كما فاین الدلیل علیه) واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضي انه  
تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل لنافية الحجة على صحة الرؤية لانه  
لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) بنفيها عنه (اذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم  
يكن له ذلك وانما المدح فيه) أي في عدم الرؤية (للمتنع المتميز بحجاب الكبرياء كما في  
الشاهد) الثانية من الشبهة السمعية (انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية) في موضع من  
كتابه (الا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا  
انزل علينا الملائكة أو نري ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت

سجدة الزامية حيث يرجع قيد البعضية الى النفي كما أرجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتأمل  
(قوله بالمفهوم) أي بمفهوم المخالفة (قوله فانها سالبة مطلقة لادائمة) وما استدلل به سابقا على أنها دائمة من أن  
إيجابها لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله بجوابه انه انما يتم اذا كان التقابل بينهما تقابل التناقض وهو  
ممنوع فان القضية الموجبة والسالبة الغير الموجهتين لم توضع في العربية لعينين متناقضتين بل لهما محامل يحملهما  
المتشعيل حسب ما يريد (قوله فاین الدلیل علیه) فان قلت قد اشار الشارح الى دليله وقد ذكرت وجه  
الاستدلال به قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفي المبصرة لا بنفي في الرؤية والفرق قد سبق في الجواب الاول  
(قوله بأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) فيه نظر اذ الحق أن امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه كيف وقد ورد في  
القرآن العزيز التمدح بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله اذ لا مدح للمعدوم) اعترض  
عليه بأن ذلك انما هو لعمائه أصل الممدوح والكمالات اعني الوجود وجوابه أن المدح بمجبة لا يقتضي  
الكمال من جهات آخر وكذا النقصان من جهة لا ينفي المدح بغيرها (قوله وانما المدح فيه للمتنع الخ) اعترض عليه  
بأنه يجب حينئذ أن لا يزول عدم الرؤية لان زوال ما به التمدح نقص فيلزم أن لا يرى في الآخرة والجواب أن ذلك  
فيما يرجع الى الصفات والتمدح بنفي الرؤية يرجع الى التمدح بخلق ضد ما هو من قبيل الافعال كما أن خلق الرؤية  
أيضا منها (قوله لولا أنزل علينا الملائكة) الآية قيل أن لولا تقتضي لا للشرط وقوله تعالى لقد استكبروا وليس جوابا  
للolan لولا تقتضي لا لطلب الجواب بل الظاهر انه جواب القسم المقدور والمعنى والله أعلم والله لقد استكبروا وفي هذا  
القول وليس بشيء لانه يقتضي أن يكون لازمة ولا ضرورة الى ارتكابه فلا حرف التحضيض اذ اوليت الماضي

الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتياً) أي مجازوا للحد (مستكبراً) رافعا نفسه الى مرتبة لا يابق بها (بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات) الآية (الثانية واذقتم باموسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة) أي عياناً (فأخذتم الصاعقة وأنتم تنظرون) ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال \* الآية (الثالثة يسئلك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم سبي) الله (ذلك) السؤال (ظلاً وجازاهم به في الحال) بأخذ الصاعقة ولو جاز) كونه مرثياً (لكن سؤالهم) هذا (سؤالاً لمعجزة زائدة) ولم يكن ظلاً ولا سبباً للعقاب (والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً ولهذا استعظم انزال الملائكة) في الآية الاولى (واستكبروا انزال الكتاب) في الآية الثالثة (مع امكانهما) بلا خلاف (ولو كان لاجل الامتناع منهم موسى عن ذلك فعله) أي منه (حين طابوا) أمراً متيناً (وهو أن يجعل لهم إلهاً اذ قال بل أنتم قوم تجهلون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنة بقولهم) وطلبهم (وقد مر) هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية الثالثة من تلك الشبه (قوله تعالى لموسى لن تراني وان للتأييد واذالم يره موسى) أبداً (لم يره غيره اجماعاً والجواب منع كون لن للتأييد بل هو لاني) المؤكد (في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتنوه) أي الموت (أبداً و) لاشك انهم (يتنوه في الآخرة) للتخلص عن العقوبة (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء) حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل

كانت اللوم على ترك الفعل واذوليت المستقبل كانت للحث (قوله وجازاهم به في الحال) أي عاقبهم بذلك الظلم وأجاب بعض شراح الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بأن مقتضى هذه الآيات امتناع الرؤية في الدنيا ولا يريد فيها عليه اذ لا يعلم منها عدم جواز الرؤية مطلقاً ولا عدم الوقوع في الآخرة وهو محل البحث وفيه بحث لانه اذا سلم دلالة الآيات على امتناع الرؤية في الدنيا ثبت مطلوبهم لانها اذا امتنعت في الدنيا امتنعت في جميع الأوقات لان امتناع الشيء حكم ثابت له اما لذاته أو لصفة لازمة له فلا يتصور زواله وطريان الامكان (قوله لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً) وأيضاً جاز أن يكون الاستعظام لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الأجسام والاعراض (قوله كقوله تعالى ولن يتنوه أبداً) لا يمتنع أن نظم هذه الآية ظاهر في التأيد ولما تحقق انهم يتنوه في الآخرة علم أن المراد التأيد بالنسبة الى أوقات الدنيا منع كون لن للتأييد مطلقاً والتنظير بهذه الآية محل تأمل اللهم الا أن يقال التأيد الممنوع دلالة لن عليه هو التأيد بالنسبة الى جميع الأوقات تأمل (قوله أو يرسل رسولا)

وتكليفه لهم من وراء حجاب وارساله إليهم الى الأم ليكلمهم على ألسنتهم (واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا) واذا لم يره هو أصلا لم يره غيره أيضا اذ لا قائل بالفرق (والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) فان الوحي كلام يسمع بسرعة (وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية) (تذنب) (الكرامية) (والجسمة) (واقفونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فنحن ان الرؤية تكون من غير مواجهة) ولا مقابلة ولا ماني حكمها (اذ يمتنع ذلك في الوجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان مالا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم في أصل الرؤية (والجواب اننا نمنع الضرورة وما ذلك) أي ادعاء الضرورة (منهم) هنا (الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فانه ليس بوجود ولعل هذا) الادعاء (فرعه) أي فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي مما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التي ادعاه الكرامية والجسمة في الرؤية

### ﴿المفصل الثاني﴾

في العلم بحقيقة الله والكلام في الوقوع والجواز وفيه مقامان ١ المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين (من الفرق الاسلامية وغيرهم

ليس هذا تكلمنا في الحقيقة ولذلك لم يورد المصنف فكأنه قال حصر التكليم الحقيقي في اثنين (قول لم يره في غيره اجماعا) قيل حصر التكليم في الأمور المذكورة انما هو في دار التكليف جمع بين الأدلة ونحن لانقول بالرؤية فيها ويؤيده ما قيل في سبب نزول الآية أن اليهود قالوا النبيينا محمد صلى الله عليه وسلم ليس النبي الا من كلمه الله تعالى وينظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فلان من بك حتى يحصل لك ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لم ينظر موسى عليه السلام الى الله فزلت الآية لتصديقه صلى الله عليه وسلم فتأمل (قول والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) بل ينبغي أن يعمل عليها الصلح جعله قسما لقوله أو من وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية كذا في تفسير القاضى وشرح المقاصد وفيه بحث لان الحصر المذكور لا بد أو يخرج شيئا ولو حل الوحي على حالة الرؤية والحجاب على عدمها لم يبق حاله خارجة عنه ما وقد يقال معنى التكليم من وراء حجاب ان يرى شيئا ولا يسمع منه كلام الله تعالى بلا كيف له فيه كشجرة موسى عليه السلام في الوادي الأيمن فيصلح قسما لارسال الرسل والوحي فان الوحي يكون بالقاء في القلب اما في اليقظة أو في النوم (قول غير معلومة للبشر)



(وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من أصحابنا والمعتزلة (لنا وجهان الاول \* أن المعلوم منه اعراض عامة كالوجود أو سلوب ككونه واجبا) لا يقبل العدم (أزليا) لا يسبقه عدم (أبديا) لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان أو اضافات ككونه خالقا قادرا عالما) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطابق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدي كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية (ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ماهي في حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق وأما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها (كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص) أعني جذب الحديد (عن المفاطيس العلم بحقيقته المبنية بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مغايرة لسائر الحقائق) ممتازة عنها في حد نفسها (الثاني) ان كل ما يعلم

أى في الدنيا وهل يعلم في الجنة بعد رؤيته فيه تردد (قوله الاول المعلوم منه اعراض عامة الخ) يرد عليه اننا لانسلم أن معلوم كل أحد ما ذكرتم ومن إن لكم الا حاطة بافراد البشر ومعلوماتهم (قوله لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها) فالأولى هي المضاف الحقيقي والثانية المشهورى كاسبق وكونه تعالى خالقا وعالما مثلا من الاول لان الخلقية بالنسبة الى المخلوقة وبالعكس وكذا العالمية فتقول الشارح فان هذه الصفات اشارة الى كونه خالقا وكونه قادرا وكونه عالما كما هو الظاهر من المتن والمقصود من التعليل اعنى قوله لان الاضافة الخ هو التنبية على انها لا تختص بمعرض النسبة المتكررة حتى لا يصلح التمثيل بنفس النسبة وقد يجعل اشارة الى الخالق والقادر والعالم ويحمل كلام الشارح على أن التمثيل بمعرض النسبة وكأنه مبنى على أن المثال ربما يستفاد من حيز الكفا ولا يلزم أن يكون مدخولا وهو على تقدير صحته بعيد لا يحتاج الى السير اليه سيما ومفهوم الخالق مثلا مضاف مشهورى بمعنى المركب من العارض والمعرض لا بمعنى معرض النسبة على ما مر تحقيقه ولا ضرورة الى تقدير معها (قوله قل الآمدي الخ) المقصود من نقل كلامه بيان انه لم يعد العلم والقدرة من الاضافات فلا يكون كونه تعالى عالما وقادرا منها (قوله لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لا نقول معنى العلم بالوجود التصديق بأنه موجود وهذا لا يستدعى تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلا في سائر الصفات (قوله على أن ثمة الخ) إيجاب العلم يتضمن الدلالة ولذا أو رد المصنف لفظة على وإشارته الى الشارح بتقدير يدل (قوله الثاني أن كل ما يعلم منه الخ) يرد عليه مثل ما ورد على الوجه الأول ثم أنه أنما يعم على مذهب من يقول لاحقيقة كلية له تعالى بل تشخصه عين ماهيته والافهنا الدليل على تقدير تمامه انما يفيد انتفاء معلومية هويته تعالى لا انتفاء معلومية حقيقته والظاهر أن الكلام فيه ولذا ترى القائلين بامتناع

منه ) من كونه موجوداً والمادة قادراً ومربداً وخالقاً الى غير ذلك ( لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه ) أى انى ما يعلم منه من صفات الالهية ( عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة ) لان الموجودات الشخصية كذلك ( فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه ) اعني قد لا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم ( هو المطلوب احتج الختم بأنه لو لم يكن ) ذاته ( متصور ) معلوماً ( لا يمنع الحكم عليها بأنها غير متصورة ) ( و ) امتنع الحكم عليها ( بالصفات ) الاخر ( والجواب ظاهر ) وهو انه التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما ( المقام الثانى الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض أصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالتقاضى أبى بكر وضار بن عمرو وكلام الصوفية في لا أكثر مشعراً بالامتناع وانما منعه الفلاسفة ( لان المقول اما بالبدئية وحقيقته ليست بدئية واما بالنظر والنظر اما في الرسم وهو لا يفيد الحقيقة واما في الحدد فاذن لا نعلم الحقيقة الا بالبدئية أو بالحد وحقيقته تعالى ليست بدئية ( ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها ) والجواب منع حصر المدرك ( بالكنه ) في البدئية والحد والرسم لجواز خالق الله تعالى علماً متعلقاً بما ليس ضرورياً ( بالقياس الى عموم الناس ) في شخص بلا سابقة نظر كما سبق ( من ) ان النظري قد يتقلب ضرورياً ( لبعض الأشخاص ) وأيضا فالرسم وان لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمنع أن يفيدها

والمرصد السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد

المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية والمنة بقدره الله سبحانه وتعالى

معلوميته يجعلون امتناع كنهه بالحد والرسم مبنياً على أنه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الكنه لا على أن الشخص لا يعرف بالحد والرسم والعاملون بحصول المعلومات لا يقولون أنه لاحقيقة له سوى أنه ذات واجب الوجود يجب كونه عالم قادراً على جميع ما يصير الى غير ذلك من الصفات ( قوله لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج الى ) اعترض عليه بأن من جملة ما علم منه الوحدة انية بادلها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد وأوجب بان هذا أيضا كلى اذ لا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالاً

( قوله الجواب منع حصر المدرك الخ ) منع الحصر انما يتم بجعل البدئى بمعنى البدئى بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه السارح فلذلك أن تقر والجواب يمنع عدم البداهة ايضا فتأمل ( قوله في أن افعال العباد الاختيارية الخ ) لا خلاف في أن افعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى كما هو المشهور ولا في أن الكلام اللفظي القائم بالنبي عليه الصلاة والسلام على تقدير حدوثه مخلوقة له تعالى أيضا ما عندنا ظاهر وأما عند المعتزلة فأما بنى اختيارية

وحدها) وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقذور مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابتداء واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم هي (والعلة بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار (وقالت طائفة) هي واقعة (بالقدرتين) معانم اختلفوا

أو باستثنائه عن الكلية كما مر مع ما فيه في بحث الكلام ثم إن البحث يعم الحيوانات العجم أيضا كما صرح به في ابتكار الأفكار والمقدور لما يمكن للنزاع في أفعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال في أن أفعال العباد الخ (قوله) فإذا لم يكن هناك مانع الخ) قلت هذه الشرطية مستدركة فإن الكلام مسوق على قواعد أهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فعدم إيجاد القدرة في العبد لا مجال للمانع أصلا قلت ليس قوله فإذا لم يكن هناك مانع الخ متفردا على إيجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى بأن يوجد فيه ذلك والمعنى لما كان عادته تعالى جارية بذلك فإذا لم يكن هناك مانع لصدر الفعل عن العبد أوجد الله تعالى فيه فعلا مقارنا لإيجاد القدرة فعلى هذا الاستدراك قد بر (قوله) وهذا مذهب الشيخ) قيل عليه ثبوت القدرة إنما يعلم بآثارها من الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد أثر عند الأشعري فمن أين يعلم نبوتها ويرد على الجبرية النافين لها مطلقا والوجدان إنما يشهد بثبوت الشعور والإرادة فينا وليس بأثرين للقدرة والجواب أن الضرورة تشهد بوجود القدرة منضمما إلى الإرادة في الأفعال الاختيارية دون غيرها وإن لم تشهد بتأثيرها كما صرح به (قوله) أي أكثرهم احتراز عن التجار كما سيظهر بل عن أبي الحسين أيضا كناية تضيئه سياق كلام المصنف وإن كان محل بحث (قوله) بلا إيجاب بل باختيار) لا خطأ أنه لا يظهر من المتن فرق بين مذهب المعتزلة والحكماء لأن المعتزلة قائلون بأن الله تعالى خالق القوى والقدرة فأشار الشارح إلى الفرق بينهما بأن وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء على سبيل الوجوب لكنه غير تام لأن عدم الإيجاب إنما هو بالنسبة إلى نفس القدرة وأما مع تمام الشرائط من الإرادة وغيرها فليس إلا الوجوب اللهم الآن يقال مذهب المعتزلة أن صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام الشرائط على سبيل العصمة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان في الوقوع وإن كان مردودا عند المحققين كما سبق وههنا احتفالان آخران أحدهما أن يقال ذات القدرة لا توجب الفعل عند المعتزلة إنما الإيجاب من التعلق الذي يجوز أن يكون بدله تعلق آخر وعند الحكماء ذات القدرة توجب التعلق الخاص موجب للفعل بأن تكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل كما أن القدرة الكاسبة عندها كذلك والاحتفال الثاني أن يربط الحكماء بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد متعلقها من حيث تأثيرها في الفعل حتى يكون قدرة العبد كآلة لقدرة الله تعالى وهي توجب الفعل بواسطة وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة ويندفع الاعتراض على القاضي بأنه لا معنى لنفي كون قدرة العبد متعلقة بقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر عن الحكماء من إثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة إلى فعله الاختياري كما يفهم من الضابطة المذكورة أيضا ويدل عليه تنصيص الآمدي في ابتكار الأفكار على أن فعل العبد عند إمام الحرمين واقع بقدرته مع تصريح المصنف بأنه موافق للحكماء في المذهب فالأظهر

( فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على أن يتلقا جميعا بالفعل ) نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد ( وقال القاضي على أن تعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد ) بصفته أسمى ( بكونه طاعة ومعصية ) الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى ( كما في علم اليقين تأديبا أو ابذاء ) فان ذات اللطم وائمة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره ( وقالت الحكماء وامام الحرمين ) هي وائمة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف ( بقدرة بخلقها الله تعالى في العبد ) اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع ( والضابط ) في هذا المقام ( ان المؤثر اما قدرة الله أو قدرة العبد ) على الانفراد كذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة ( أوها ) معاذ ذلك أما ( مع اتحاد المتعلقين ) كذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة ( أو دونه ) أي دون الاتحاد ( وحينئذ فاما مع كون أحدهما ) أي احدي القدرتين ( متعلقة للآخرى ) لاشبهة في انه ( ليس قدرة الله متعلقة بقدرة العبد ) اذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة ( واما بدون ذلك )

أن الفرق بين المذهبين إنما هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد بلا واسطة وبالاختيار وعند الفلاسفة بها وبالايجاب ( قوله ) وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد ) قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا في الفعل على أن كلا منهما جزء المؤثر أو صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الاعانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح ( قوله أي بكونه طاعة ومعصية ) يرد عليه أن هذه الصفة أمر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لأمر الله تعالى به او مخالفتة فلا وجه لجملة أثر القدرة كيف ولو قيل بوجودية الصفة المذكورة واستنادها الى قدرة العبد لكان العبد موجودا لبعض الاشياء وهو مذهب بعض الاعتزال ويحتمل أن يقال كون الفعل طاعة أو معصية لما عرضه بالنسبة الى محله نسبة الى قدرة العبد وان لم ينشأ منها ( قوله ) وقالت الحكماء وامام الحرمين الخ ) قال شارح المقاصد هذا النقل من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره ( قوله ) أن المؤثر اما قدرة الله تعالى الخ ) فيه بحث لان السرديد اما في المؤثر القريب في الفعل فلا يستقيم في قول الفلاسفة والامام واما في مطلق المؤثر فلا يتم الانفراد في قول المعتزلة لان القدرة الحادثة أثر القدرة القديمة وان اختبار الاول ووجه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب في الفعل وان كانت القديمة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد تسليم صحة فكذلك عند المعتزلة وبالجملة كما يظهر الفرق بين مذهبي الفلاسفة والمعتزلة مما ذكره في التفصيل السابق لم يظهر من هذا الضابط أيضا نعم لو ذهب المعتزلة الى أن قدرة العبد صادرة عنه أيضا لكن لا بطريق الاختيار لا يلزم التسلسل بل بطريق الايجاب لظهر الفرق بين مذهبيهم ومذهب الفلاسفة وصح

أي بدون أن تكون احديهما متعلقة للآخرى وهو مذهب القاضى لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز أن يكون عكس مذهبه وهو أن أصل الفعل بقدرة المبد ووصفته بقدرة الله فلنا لم يقل به أحد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على أن الفعل الاختيارى للعبد وانع بقدرة الله تعالى لا بقدرة (وجوه الأول أن فعل العبد ممكن) في نفسه (وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته) للمكنات بأسرها وقدره مخالفة الناس من المنزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في أن كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وإبطالها في بحث قابلية الله تعالى (ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لا متناع اجتماع قدرتين . وثرتين على مقدور واحد لما مر) \* الوجه (الثاني لو كان العبد موجودا لافعاله) بالاختيار والاستقلال (لوجب أن يعلم تفاصيلها واللازم باطل أما الشرطية) أى الملازمة (فلان الازيد والا نقص مما أتى به ممكن منه) إذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك (المعين منه دونها لاجل القصد) اليه بخصوصه (والاختيار) المتعلق به وحده (مشرط بالعلم به) كما تشهد به البديهة فتفاصيل الافعال المصادرة عنه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة

ما ذكره في الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله أعلم (قول) وهو مذهب القاضى (قيل هذا مشكل لان المفروض عدم كون احدى القدرتين متعلقة بالآخرى أى اثر لها ونسبة هذا الى القاضى بعيد فلا يبعد أن يقال مقصود المصنف ضبط الاحتمالات العقلية ومذهب القاضى مندرج فيما سبق والاخير مما لم يذهب اليه أحد الا أن في الانحصار فيما ذكر نظرا والجواب يحتاج الى أدنى غناية يشهد بها السياق وهو أن يقال المراد من قوله فاما مع كون احداهما متعلقة للآخرى أن يكون احداهما فقط متعلقة بالآخرى أى لا يكون أصل الفعل ولا وصفه متعلقا بها فالنبي الذى هو مذهب القاضى راجع الى قيد فقط لان القدرة القديمة عنده كما تتعلق بقدرة العبد على أصل الفعل تتعلق بوصف الفعل أيضا ابتداء (قول) لما مر من شمول قدرته) فيه بحث وهو أن المذكور فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع اعنى أن يكون الكل واقعا بالفعل بقدرة تعالى ثم أن شمول الجواز انما يستلزم شمول الوقوع اذا تم دليل التمايز لكن ما ذكره الشارح في بحث القدرة من هذا الموقف جوابا عن قول الجبائى يدفع جريان ذلك الدليل فى الخالق والمخلوق فالوجه الاول لا يدل على المدعى (قول) لوجب أن يعلم تفاصيلها) قيل هذا الدليل ينبنى الكسب أيضا لا اشتراك الخلق والكسب فى العلة المتضمنة لكمال العلم وهو الصدور بالقصد والاختيار وأجيب بان القصد الأصلى موجب للعلم دون الفهم فالمشئ الى موضع مثلا مقصود أصلى فيجب الشعور به فى الخلق والكسب بخلاف نحر يكات العضلات المقصودة فى ضمن المشئ وقصد الابداع أصلى كليا بخلاف الكسب (قول) مما أتى به ممكن) لفظة من ههنا بمعنى فى كفاى قول الشاعر \* وليست بالاكثر منهم حصى \* فلا يلزم الجمع بين اللام ومن فى أفعل التفضيل (قول) والاختيار) أن جر عطف على القصد فشرط خبر الوقوع ولا جمل لغو

له ( وأما الاستثنائية ) أي بطلان اللازم ( فلان النائم ) وكذا السامي ( قد يفعل ) باختياره كإفلاجه من جنب الى جنب ( ولا يشمر بكمية ذلك الفعل وكيفيته ) واعتراض عليه بأنه يجوز أن يشمر بالتفاصيل ولا يشمر بذلك الشعور أولا بدوم له الشعور الثاني ( ولان أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد ) وتركب الجسم منه ( فيكون البطء ) في الحركات ( لتخلي السكنات والمتحرك منا ) باختياره ( لا يشمر بالسكنات المتخلطة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي ) وابنه ( الحركة وهي صفة توجب التحركية مع ان أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذا ) الوجهان أي الثاني والثالث المذكوران في ابطال اللازم ( لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولان المحرك منا لأصبعه محرك لأجزائها ) لا محالة ( ولا شعور له بها فكيف ) يتوهم انه ( يعرف حركتها ) ويقصدها الوجه ( الثالث ان العبد لو كان موجداً لفعله ) بقدرة واختياره استقلالاً ( فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه ) والا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه ( و ) أن ( يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح ) اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساوياً بينهما اختيارياً ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين الى سبب فينسب باب اثبات الصانع ( وذلك المرجح لا يكون منه ) أي من العبد باختياره ( واللازم التسلسل ) لا نأقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ( ويكون الفعل عنده ) أي عند

يتعلق به وان رفع بالابتداء على أن يكون بتأويل القصد خبر الوقوع قوله لاجل القصد ( قوله فلان النائم قد يفعل باختياره ) هذا على رأي من لا يجعل النوم ضداً للقدرة لكن فيه بحث وهو انه قد ذكر الآن ان القصد لا يتصور بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد للعلم فكيف يجعل فعله اختيارياً ( قوله ولا شعور لها ) فان قلت الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بالشعور فضلاً عن دوامه أجب بأنه وان كان غير مستلزم له الا انه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشئ ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظر والحركة لأصبعه يتأمل في تفاصيل أجزائه عند الحركة ولا يشمر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الأجزاء ولو لم يندفع الاعتراض في صورة النوم ( قوله فينسب باب اثبات الصانع ) سند ذكر ان هذا الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي الموجب في الفعل الاختياري فلا يتجه ان ترجح الفاعل لمولاه بلا داع بوجه لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا موجد ليلازم انسداد ذلك الباب ( قوله ويكون الفعل عنده واجبا إلخ ) لاختفاء أن مجرد كون المرجح من غير العبد ينفي اختيارية فعله بطريق الاستقلال فلا حاجة لذلك الى قوله ويكون الفعل عنده واجبا لكن لزوم كونه اضطرارياً لا يلزم يحتاج اليه فلذا ذكره أولاً لان الاستقلال الذي يدعونه بمعنى ان العبد يمكن من إيجاد الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح لانه مستقل بالكلية كيف وهم قائلون بأن الله تعالى خالق القوى والقدر نعم كون ذلك المرجح الموجب



ذلك المرجح ( واجبا ) أي واجب الصدور عنه بحيث يمنع تخلفه عنه ( والا لم يكن الموجود )  
 أي ذلك المرجح المفروض ( تمام المرجح ) لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز أن يوجد  
 معه الفعل نادرة وبعدم أخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص أحد الوقتين بوجوده  
 يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجعا مرجعا تاما هذا خلف واذا كان  
 الفعل مع المرجح الذي ايس منه واجب الصدور عنه ( فيكون ) ذلك الفعل ( اضطراريا )  
 لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه ( وأورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى )  
 قادرا ( مختاراً الامكان اقامة الدلالة بعينها فيه ) ويقال لو كان موجوداً لفعله بالقدرة استقلالاً  
 فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وأن يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل  
 متعوض بالواجب تعالى ( وأجيب ) عن ذلك ( بالفرق بأن ارادة العبد محدثة ) أي الفعل  
 يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة ( فانفترت ) ان تنتهي  
 ( الى ارادة يخلقها الله فيه ) بلا ارادة واختيار منه ( دفعا للتسلسل ) في الارادة التي  
 تفرض صدورها عنه ( وارادة الله تعالى قديمة فلا تنفتر الى ارادة أخرى ورد )  
 في الباب ( هذا الجواب ) الذي ذكر في الاربعين ( بأنه لا يدفع التقسيم المذكور )  
 اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان أمكن فان  
 لم يتوقف فعله على مرجح كان انفايا واقعا بلا سبب واستغني أيضا الجائز عن المرجح وان  
 توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا ( والفرق ) الذي ذكرتموه ( في المداول

من العبد لا بالاختيار ينفي أيضا الاختيارية فلا حاجة الى نفيه فتأمل ( قوله لا اختياريا بطريق الاستقلال ) كما  
 زعموه فيه دلالة على ان هذا الوجه انما يفيده الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد في أفعاله واستنادها الى قدرته  
 واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لأفعاله ( قوله وأورد عليه ان هذا ينفي الخ ) فيه بحث لما  
 سيصرح به من ان هذا الاستدلال الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي في الفعل الاختياري فهو المراد بالمرجح  
 في الدليل ونحن لا نقول به فكيف يتوجه الابراد علينا بامكان اقامة الدلالة بعينها في قدرة الله تعالى ويمكن أن  
 يتسلف في الجواب بأن حاصل الابراد من طرف المعتزلة انكم تدعون أنا أخطأنا في دعوى استقلال العبد في  
 أفعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال على اضطرارية أفعاله وهذا الدليل يجري في أفعال الله تعالى مع انكم  
 معترفون بأننا مصيبون في دعوى استقلاله تعالى في أفعاله وكونها اختيارية والأقرب في الجواب أن يقال التغير  
 اليسير لبعض مقدمات الدليل لا يقدح في نقضه كما سلف فكانه قال لو لم اضطرارية الفعل على تقدير توقف زجسه  
 على الداعي لزمنا على تقدير كفاية نفس الاختيار فيه لا مكان اقامة الدلالة بعينها حينئذ أيضا فيلزم أن لا يكون  
 الله تعالى قادرا مختارا نعم قوله في الجواب يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة فيه انه لا يلائم السياق اذ قد



مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل ( وأما يندفع النقص اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف ( وفيه ) أي في هذا الرد ( نظر فان ما له ) أي ما آل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد و ارادة الباري ( الى تخصيص المرجح في قولنا ترجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث ) فان المرجح القديم المطلق اذلا بالفعل الحادث في وقت لا يحتاج الى مرجح آخر فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك ونوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه والا كان حادنا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه وأما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل وحينئذ لا يتجه النقص ( ويتم الجواب ) ولما كان القائل أن يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا غتارا أشار الى دفعه بقوله ( وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه ) وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد أيضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لاشك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والاتقنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل من غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه أن يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الإيجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الإيجاب

عرفت أن سياق الكلام على ارادة الداعي من المرجح في أصل الدليل فتأمل ( قوله ) بل ينتهي الى مرجح قديم فيه بحث أن المراد بالمرجح القديم هو الارادة القديمة كما دل عليه قوله فقد عرفت جوابه فلانسم السياق اذ قد تحققت باعترافه أن مبنى الكلام على وجوب الداعي في الفعل الاختياري ( قوله ) بل عن غيره فلا يكون هو الخ فيه بحث وهو ان انتفاء صدور المرجح عن العبد باختياره لا يستدعي صدوره عن غيره لجواز أن يكون صادرا عنه من غير اختياره بل لزوم التسلسل وقولهم كل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على أن لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والا فلا حرق الحادث يستند الى النار الحادث بالإيجاب وذلك ههنا أول المسألة اللهم الآن يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتأمل ( قوله ) تطرق اليه شائبة الإيجاب ) يعني فلا فرق حينئذ بين أفعال الله تعالى وأفعال العباد في الاضطرارية نعم بينهما فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل في أفعاله لمدور المرجح عنه والعبد ليس بمستقل في أفعاله لصدور المرجح عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بمقتضى ارادته تعالى لكن لا يلزم الإيجاب لان التعلق ليس بالزوم له بل هو مسبوق بتعلق آخر لا الى نهاية كما صرر ارا وقد لا يسبقه تعلق آخر فلا يتعلق

(واعلم ان هذا الاستدلال) أى الوجه الثالث (انما يصلح لزما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري) وكون الفعل معه واجبا كإي الحسين واتباعه (والأفلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور) من غير داع الى ذلك الطرف كما مر (فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح) وداع (كونه اتفاقيا) واقعا بلا مؤثر (وحدث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما أغنانا عن اعادته والمعتزلة) القائلون بأن العبد موجود لأفعاله الاختيارية صاروا فريقين أبو الحسين ومن تبعه يدعى في إيجاد العبد لفعله الضرورة) أى يزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى استدلال (و) يان (ذلك ان كل أحد يجد من نفسه الفرقة بين حركتي المختار والمرتش والصاعد) باختياره (الى المنارة والهاوى) أى الساقط (منها) ويعلم ان الأولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لو لتلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شئ منها بخلاف الأخيرين اذ لا مدخل في شئ منهما لارادته ودواعيه (وبجمل) أبو الحسين (انكاره) أى انكار كون العبد موجودا لأفعاله الاختيارية (سفسطه) مصادمة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكونه (عائد الى وجود القدرة) منضمة الى الاختيار في الأولى (وعدمها) في الثانية (لا الى تأثيرها) في الاختيارية (وعدمه) أى عدم تأثيرها في غيرها (وذلك انه لا يلزم من دوران الشئ) كالفعل الاختياري (مع غيره) كالقدرة والدواعي وجودا وعدما (وجوب الدوران) لجواز أن يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم) أيضا (من وجوب الدوران) على تقدير ثبوته (العلية) أى كون المدار علة للدر (ولامن العلية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز أن يكون المدار جزأ أخيرا من العلة المستقلة (ثم يبطل ما قاله) أبو الحسين (أمران \* الأول ان من كان قبله) من الامة كانوا (بين منكرين لإيجاد العبد فعله ومعتفين به مثبتين له بالدليل فالوافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة) عن هذا المتنازع فيه اما نفي المخالف فظاهر واما نفي الموافق فلا استدلاله عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة) فيه \* الامر (الثاني ان كل سلم العقل اذا اعتبر

بالفعل ولا يتصور مثله في ارادة العبد لانها مخلوقة لله تعالى وواجب كونها مع الفعل بالدليل الذي مر في موقف الاعراض فتأمل (قوله واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزام الخ) لا حاجة الى هذا لجواز ان يعم المرجح المذكور في الدليل الى الداعي والارادة الجازمة ثم لما كان اختيار العبد بمحض خلق الله تعالى ووجب مقارنة تعلقه

حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا تتوقف على ارادته تلك الارادة ) بل تحصل له تلك الارادة سواء ارادها أو لم يردها ( و ) علم أيضا ( انه مع الارادة الجازمة ) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع ( يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويازم منها ) أي من المقدمات التي عليها وجوده ( انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منها فكيف يدعي الضرورة في خلافه قال الامام في نهاية العقول والمعجب من أبي الحسين انه خالف أصحابه في قولهم التقادر على الضدين لا يتوقف فله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك ) أي فعله لاحدهما دون الآخر ( على الداعي ) الى أحدهما ( ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجيب ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدًا لفعله ) كما هو مذهبنا ( ثم بالغ في كون العبد موجدًا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك قال ) الامام ( وعندي ان أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتيقنك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال ) يعني في مسألة خلق الاعمال وما يتنى عنها ( لكنه لما أبطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبيه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم فليس الامر عليهم ) بمباغتته في ادعاء العلم الضروري بذلك ( والا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدي فضلا عن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق ) فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا ( لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن التقادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية ) على سبيل التفويض اليه بالكلية ( وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول ) أي التأثير ( لافي الثاني ) أي الاستقلال حتى يتجه ماوردتموه عليه ( لانا نقول غرضنا ) في هذا المقام ( سبب الاستقلال ) الذي يدعيه أهل الاعتزال ( كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان أبو الحسين ساعدنا عليه فرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لافرق في العقل بين أن يأمر الله عبده ( بما يفعله ) هو بنفسه ( و ) بين أن يأمره ( بما يجب

لوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار ( قوله انه لا ارادة منه ) فيه بحث اذ لا يزم من عدم توقف ارادته على ارادة أخرى أن لا يكون الارادة منه لجواز أن يكون منه لا بالاختيار ولك أن تقول سيصرح ان الغرض في هذا المقام سلب الاستقلال واذا حصل على تقدير صدور ارادته منه بالايجاب واستلزامها الفعل فعنى قوله لا الارادة منه انها ليست منه بالارادة فيحذف دفع البحث ( قوله كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين ) عدم الاستقلال عند الاستاذ ظاهر وأما عند امام الحرمين فلأن قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلا في فعله بمعنى التمكن من

عند فعله ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل ( والترك  
 وأيضا لافرق بين أن يمدب الله العبد على ما أوجده فيه وبين أن يمدبه على فعل يجب حصوله  
 عند ما أوجده فيه لانه لافرق في المقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح  
 والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصوله الارادة الجازمة انسده عليه باب القول  
 بالاعتزال فظهر ان أبا الحسين أنكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك اللباغة منه تمويه  
 وتليس انتهى كلامه ( وأما غيره ) أي غير أبي الحسين ( فيستدل عليه ) أي على ان العبد  
 موجود لأفعاله ( بوجوه كثيرة مرجعها الى أمر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل )  
 على سبيل الاختيار ( لبطل التكليف ) بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجودا  
 لفعله مستقلا في إيجادها لم يصح عقلا أن يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا ( و ) بطل ( التأديب )  
 الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستعمل بايجاد فعله ( وارتفع المدح والذم )  
 اذ ليس الفعل مستند اليه مطلقا حتى يمدح به أو يذم ( و ) ارتفع ( الثواب والعقاب ) الوارد  
 بهما الوعد والوعيد ( ولم يبق للبعثة فائدة ) لان العباد ليسوا موجودين لأفعالهم فن أبين  
 لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز حينئذ أن يعكس فيعاقب  
 الانبياء واتباعهم ويثبت الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة أصلا ( والجواب ) منع  
 الملازمات المذكورة وهو ( المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ) حتى يشترط فيها  
 الاستقلال بالفعل وذلك ( كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته ) من الآفة  
 ( وعاقبته ) فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها ( وأما الثواب والعقاب ) المتربان على  
 الافعال الاختيارية ( فكسائر العاديات ) المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم

فعله وتركه وفي ذكر امام الحرمين بحث يظهر مما مر في أول المقصد فليأمل ( قوله فرحبا بالوافق ) أي في نفي  
 الاستقلال ولا مرحبا باسناد الإيجاد الى غير الله تعالى ( قوله عند حصول الارادة الجازمة ) أي مع اعترافه بانها  
 من غيره وكذا الداعي الذي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم فان الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة ولا قائل  
 بان العلم مخلوق للعبد ( قوله فكسائر العاديات ) قيل هذا يؤدي الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي  
 كما ذهب اليه المعتزلة لاجاب العادة وذلك لان قسمة العادة الى الموجب وغيره لم تعهد عن أحد ولا جهة له أيضا  
 والجواب أما لا يجوز ارادة التنظير من قوله فكسائر العاديات أي جميعها والتنظير في مجرد عدم اللزوم العقلي  
 واتجاه السؤال لانهم من قبيل العاديات وأما ثانيا فهو ان مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم القبح العقلي في  
 نفس تركها وهو الذي نحن نمنه وأما وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا ننكره كيف وقد قال عز من قائل  
 ما يبدل القول لدي فان قلت دوام الترتب أو أكثريته شرط في العاديات كما مر فكيف يكون عقاب العاصي

عقلی وأنجاه سؤال ( وكما لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء أو عقيب مماسة الماء ) ( فكذا ههنا ) لا يصح أن يقال لم أثاب عقيب أفعال مخصوصة وعاقب عقيب أفعال أخرى ولم لم يفعلها ابتداء أو لم يعكس فيها ( وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها قد تكون دواعي ) للعبد ( إلى الفعل ) واختياره ( فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك ) الاختيار المترتب على الدواعي ( يصير الفعل طاعة ) وذلك إذا وفق مادعاه الشرع إليه ( ومعهصية ) إذا خالفه ( و ) يصير ( علامة ) للثواب والعقاب ) لا سببا موجبا لاستحقاقهما ( ثم ان هذا ) الذي ذكره ( ان لزم ) القائل بعدم استقلاله العبد في أفعاله ( فهو لازم لهم أيضا لوجوه ١ الاول ان ما علم الله عدمه ) من أفعال العبد ( فهو ممتنع الصدور عن العبد ) والاجاز انقلاب العلم جهلا ( وما علم الله وجوده ) من أفعاله ( فهو واجب الصدور عن العبد ) والاجاز ذلك الانقلاب ( ولا يخرج عنهما ) لفعل العبد ( وانه يبطل الاختيار ) اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف وأخواته لا يثنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فالتزمنا في مسألة خلق الافعال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بأن العلم تابع للمعلوم على معني انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى أن صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بأن زيداً سيقوم غداً مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس

قلت الأكثر بالنسبة الى عامة المكلفين هو عقاب العاصي ( قوله قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره ) فيه بحث لان العبد محل للاختيار لا منشأه عند الشيخ الاشعري على ما عترف به سابقا من ان الاختيار ليس من العبد والسبق باختيار آخر وتسلسل فلا معنى لجعل الامور المذكورة دواعي الى نفس الاختيار بل الانسب بمذهب الشيخ أن يقال التكليف والبعثة مثلا تكون معدا للعبد بخلق الداعي والارادة فيه ويمكن جعل عبارة المصنف على هذا اللفظ عبارة الشيخ تأتي عنه ( قوله واعترض عليه بأن العلم تابع الخ ) قد يجاب عنه بأن المراد من الوجه الاول ان الله تعالى اذ علم في الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتمصف به لم يكن بدمن وقوع هذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه فيما لا يزال والا لان قلب العلم جهلا فتمعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد الاعتراض ( قوله واذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه ) ومخصص

فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وساب القدرة والاختيار واللازم أن لا يكون  
تمالي فاعلا مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعلماً \* (الوجه الثاني ما أراد الله وجوده)  
من أفعال العبد (وقع قطعاً وما أراد الله عدمه) منها لم (يقع قطعاً) فلا قدرة له على شيء منها  
أصلاً ويرد عليه أيضاً النقص بالباري سبحانه وتعالى على أن المعتزلة ذاهبون على أن ما أراد  
الله أو لم يرد من أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره \* (الثالث أن الفعل عند استواء  
الداعي إلى الفعل وانترك بمتنع) لأن الرجحان ينافي الاستواء (وعند رجحان أحدهما يجب  
الرجحان ويمتنع الآخر) المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك  
النقص وحله أن وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرج عن المقدورية بل يحتملها  
وكذا امتناعه لعدم الداعي فإن معني كونه قادراً أنه إذا حصل له الإرادة الجازمة بواسطة  
الداعية مع ارتفاع المانع أثر فيه \* (الرابع إيمان أبي لهب ما أوربه) أي أمر بأن يؤمن  
دائماً (وهو ممتنع لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن والایمان تصديق الرسول فيما علم بحبثه به)  
ومما جاء به أنه لا يؤمن (فيكون) هو في حال إيمانه على الاستمرار (مأموراً بأن يؤمن بأنه  
لا يؤمن ويصدق بأنه لا يصدق وهو) أي تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصداقاً مستمراً

منها هذا القيام هو إرادته تعالى في العلم تابع للإرادة لا بالعكس (قوله وما أراد عدمه الخ) وهنا واسطة وهي أن لا يريد  
الوجود ولا العدم لكنه غير متحقق عندنا وان جوزه المعتزلة كما سيأتي ثم الأولى أن يقول ومالم يرد وجوده لم يقع  
قطعاً لأن ما لم يقع قطعاً يكون عدمه أليفاً لذلك العدم ليس مرادوا إلا كان متجداً (قوله ويرد عليه النقص بالباري  
تعالى الخ) لأن ما أراد الله سبحانه من أفعال نفسه وقع وما أراد عدمه لم يقع فلا قدرة وأوجب بأن وجوب وقوع  
مراد الله تعالى بإرادته لا يتنافى قديرته وأما وجوب مراد العبد أو امتناعه بإرادة الباري فتنافى لقادريته العبد  
وأنت خير بأن الكلام في المناقاة للقادريته بمعنى الممكن من الفعل والترك والفرق حينئذ محل تأمل الآن يلتزم  
التسلسل في العلاقات كما مر غير مرة (قوله الثالث الفعل عند استواء الداعي الخ) فيه بحث لأن طريقة الاستدلال  
لغير أبي الحسين وتوابعه وغيرهم لا يقولون بتوقف فعل الباري فلا وجه وجهها الوجه الثالث اللهم الآن يقال توابع  
أبي الحسين في وجوب الداعي بخالفه في ضرورة المذهب والالزام عليهم فتأمل (قوله وحله أن وجوب الفعل الخ)  
هذا الحل لما أحب لباب الأربعين وفيه بحث لأن شأن الداعي والقدرة إذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب  
الفعل بعد هاهما يتحقق المقدورية (قوله لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن) ليس في قوله تعالى سيصلي نارادات لهب ما  
يدل على ذلك لجواز أن يكون صليها للفسق على أنه محتمل أن يحصل الإيمان المنقضي على إيمان الموافقة اللهم الآن  
يستفاد أنه لا يؤمن أصلاً من خبر الرسول عليه السلام واستناد الأخبار إلى الله تعالى لأن الرسول عليه السلام  
ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى (قوله وهو تصديق بما علم من نفسه خلافة ضرورة وأنه محال) لا يخفى  
أن مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافة ليس محالاً ألا ترى أن من اعتقد أن العالم قديم مأموراً بأن يصدق بأنه

( تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة ) أى اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدائيا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بأنه لا يصدق ( وانه ) أى ايمانه المشتمل على ما ذكر ( محال ) لاستلزامه الجمع بل التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالاً لم يكن للتكليف بآيانه فائدة واعترض عليه بأن الايمان واجب بما علم بحقيقته به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف أو لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم أبو لهب بحقيقته به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالى أى كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالى من أبى لهب استحالة وأما التصديق التفصيلى منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتأمل \* ( الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا ) ( فان كان ذلك ) التكليف ( في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه ) أى تحصيل الحاصل ( محال ) فيكون التكليف به ضائعا لا طائل تحته ( وان كان في حال عدمها فغير المعارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه ) وصدره عنه كعدمه والقدرة والارادة وغيرها ( غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالحال ) وعار عن الفائدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لامن لا يصدق وبأن التكليف انما هو للمعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات أخرى كالواحدانية وغيرها من الصفات

حادث ويبدل اعتقاده اليه ولا استحالة فيه مع انه تصديق بما وجد من نفسه خلافه بل الاستحالة فيما نحن فيه انما نشأ من خصوصية المقام حيث لزم فيه الجمع بين التصديق وعدمه وهو محال بالضرورة وذلك لان الايمان بأنه لا يؤمن يتوقف على ثبوت عدم الايمان فيه لان الايمان وعدمه من أفعال القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته في القلب فيلزم من وقوعه المكلف به الجمع بين الايمان وعدمه ( قوله ) ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم أبو لهب بحقيقته قيل لاشك ان سماع هذا الخبر ممكن له وأنه مكلف بالتصديق التفصيلى على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو المطلوب ههنا ولعل هذا هو وجه التأمل ولك أن تقول لا نسلم انه مكلف بالتصديق التفصيلى على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيده ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم أن المكلف به لا يقع لايجوز تكليفه به فان قلت اذا لم يكلف لزم أن لا يعاقب والقول بان التكليف أولا كاف لاجتهاده لان الساقط لا يعود قلت المعلوم يقيننا هو انه يعاقب بالفعل لعدم ايمانه بالتصديق الاجمالى الذى أمر به وأما انه كان يعاقب على ذلك التقدير أيضا فيحتاج الى البيان فليتأمل ( قوله ) وبأن التكليف انما هو واضح فيه بحث لان الظاهر ان المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى ولا شك ان الدهرى الناقى للمانع مكلف بأن ينظر فيعرف وجوده



التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها ( وربما احتج الخصم ) على كون العبد موجودا لافعاله ( بالظواهر آيات تشمر بمقصوده وهي أنواع \* الاول فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم \* الثاني مافيه مدح ودفم ) نحو و ابراهيم الذي وفى كيف تكفرون بالله (و) مافيه ( وعد و وعيد ) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ( وهو أكثر من أن يحصى \* الثالث الآيات الدالة على ان أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم ) كقوله تعالى ماترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي أحسن كل شئ خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون \* ( الرابع تدايق أفعال العباد بمشيتهم ) أي الآيات الدالة عليه ( نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر \* الخامس الامر بالاستعانة نحو إياك نستعين استعينوا بالله ) ولا معنى للاستعانة فيما يوجد الله في العبد فيما يوجد العبد باعانة من ربه \* ( السادس اعتراف الانبياء بذنوبهم ) كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا أنفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك إني كنت من الظالمين \* ( السابع ما يوجد في الآخرة ) من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعوني لعلني أعمل صالحا لو أن لي كرة فأنكون من المحسنين الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره ) و ايجاده و خلقه ( نحو والله خلقكم وما تعملون ) أي عملكم ( خالق كل شئ ) وعمل العبد شئ فقال لما يريد وهو يريد الايمان ) اجماعا ( فيكون فمالا له وكذا الكفر اذ لا فائل بالفصل و ) معارضة ( بالآيات المصروفة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقائقها

تعالى فالرد الثاني مردود فتأمل ( قوله الاول مافيه اضافة الفعل الى العبد ) لما ثبت بالدلائل أن الكل بقضاء الله تعالى وقدرته وجب جعل هذه ألفاظ مجازات عن السبب العادى أو جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الأفعال كما في بنى الامير المدينة ( قوله أي علمكم ) مبنى على ما ذهب اليه سيبويه من ان ما مصدرية لاستغنائه عن الحذف ولو جعلت موصولة ثم الاستدلال أيضا لان كلمة معارضة يتناول جميع ما يعملونهما من الاوضاع والحركات وغير ذلك قيل على تقدير جعل ما مصدرية أيضا يحتاج الى جعل اضافة علمكم لافادة العموم والا فالعمل بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى التجار ولا خلاف في انه مخلوق له تعالى ويرد عليه انه لا اضافة في الآية حتى يتصور جعلها بمعونة المقام على الاستعراق ثم انه لا حاجة اليه لان العمل هنا بمعنى المعمول

كما هو الظاهر منها ( وأنت تعلم أن الظواهر إذا تمارضت لم تقبل شهادتها ) خصوصا في المسائل اليقينية ( ووجب الرجوع الى غيرها ) من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لا ثبات مذهبنا

### ﴿ المقصد الثاني في التوليد وفروعه ﴾

اعلم ان المعتزلة لما استندوا أفعال العباد اليهم ورأوا فيها ترنبا ( ورأوا فيها أيضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه أصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على التقصد ( قالوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد و ) حركة ( المفتاح ) فان الاولى منهما أوجبت لفاعلها الثمانية سواء قصدتها أو لم يقصدوها ( والمعتمد في ابطاله ) أي ابطال التوليد ( ما بيننا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتاج عليه ) أي على ابطاله ( بأنه ) يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه ( اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر ) في زمان جذبه ( الى جهته فان قلنا حركته ) أي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص ( تولدت من حركة اليد فأما بهما ) أي بالجذب والدفع معا ( فيلزم مقدور بين قادرين ) مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته ( واما بأحدهما ) فقط ( وهو يحكم محض معلوم بطلانه وهذا ) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور ( لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة ) وبيانه على ما في الابكار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة فاختلفت للمعتزلة فذهب بعضهم الى انها بأسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رعى سحبا ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمانية بن

الذي هو الحاصل بالمصدر وذال لا يصدق على مثل السرير قدبر ( قوله فيلزم مقدور بين قادرين ) فيه نظر اذ للنخيم أن يستند الحركة الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انه مستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة فيجئ ذلك لاوارد ولا تحكم ( قوله وبيانه على ما في الابكار الخ ) انما قال على ما في الابكار لما في تقرير مذهب ضرار وحفص من الاختلافات فان ما نسب اليهما ههنا من القول بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة نسبة الشهرستاني في كتاب الملل والنحل الى النظام بحكاية الكعبي عنه ونسب الى ضرار وحفص القول بكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد

اسرش الى انها كلها حوادث لا عُدث لها والنظام الى أن المتولدات برهنها من فعل الله تعالى  
 لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى أن ما كان منها في  
 محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان في محل مبين لهاهاذا وقع منه على وفق اختياره فهو  
 أيضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالألام في المضروب  
 والاندفاع والثقل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فالألام بها لا يقوم بها  
 حجة عليهما (والمعتزلة) القائلون باسناد المتولدات الى العباد (ادعوا الضرورة تارة كأبي  
 الحسين واتباعه (وجنحوا الى الاستدلال أخرى) كالجور منهم) اما الضرورة فقالوا من رام  
 دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته (فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفلا  
 له (وليس) هذا (الاندفاع) فعلا له (مباشرا بالاتفاق) منا ومنكم (فهو بواسطة مباشرة  
 من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول أمثاله  
 من أسبابها واعلم ان الآمدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجهها أول من  
 وجوه استدلالهم وليس في كلامه ما يدل على أن أبا الحسين ادعى الضرورة ههنا (ويؤيده  
 اختلاف الافعال) التي سميت متولدة (باختلاف التقدير) انبثقة للعباد (فالأيدي) القوي  
 (يقوي على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقعا بقدرة الله لجاز  
 تحريك الجبل باعتماد الضعيف النحيل وعدم تحريك الخردلة باعتماد الأيدي القوي) بأن يخلق  
 الله الحركة في الجبل دون الخردلة (وأنه مكابرة) صرفة فالضح ان المتولدات مستندة الى

(قوله وان كان معدوما حال وجود المتولد) فلم يشترط ابقاء الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفى في تحقق تمام  
 العلة بوجود الفاعل في الجملة. قدما أو مقارنا فمضى كون المتولد فعلا للعدوم مقدورا له تأثيره باختياره في السبب  
 الموجب له فلا يرد أن المتولد لو كان مقدورا للعبد لما وجد بعد فناءه (قوله حوادث لا عُدث لها) أورد عليه أنه  
 يستلزم استغناء العالم عن الصانع وأجيب بأنهم إنما جاوروا ذلك في المتولدات لثبوت ما يفضي الى حدوثها  
 ولا يجوزونه في غيرها فلا يلزم ذلك (قوله كالقطع والذبح) أراد بهما المقطوعية والمذبوحية لا القاطعية  
 والذابحية فانهما قائمان محل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الألام في المضروب والاندفاع في الثقل حيث حكم بأن  
 الأولين واقعان على وفق الاختيار دون الآخرين ما سيجي من ان الآخرين قديقه مان بعد عجز فاعل السبب وموته  
 فلا يكونان حينئذ على حسب القصد والداعية بخلاف الأولين فان قلت قديقه الأولان أيضا بعد ذلك كما اذاري  
 بسكين فاتفق بعد موت الرامي أن أصاب المذبوح أو عضوا فحصل الذبح أو القطع قلت هذا ليس بذبوح وقطع في العرف  
 ولو سلم فالعدوم مما وقع على وفق الاختيار ليس القطع والذبح في مثل هذه الصورة ولا مطلقهما (قوله لا يقوم حجة  
 عليهما) وكذا لا يقوم حجة على ثبوت النظام اذ ليس المتولدات عند هما من فعل العبد على ما في الابتكار حتى يلزم

القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط افعال آخر والآمدى جعل هذا التأيد وجهاً ثانياً من دلائلهم (وأما الاحتجاج فلم فيه وجوه « الاول ورود الامر والنهي بها ) أى بالافعال المتولدة ( كما ) وردا ( بالافعال المباشرة وذلك لتحمل الاثقال في الحروب ) والحدود وبناء المساجد والقناطر ( والمعارف ) النظرية كعرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة أحكام الشرع ( والايلام ) بالضرب والطمع والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوباً أو ندباً وايلام مالا ينبغي ايلامه منهي عنه فلولاً أن هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة ( الثاني المدح والذم ) فان العقلاء يستحسنون المدح والذم في أمثال هذه الافعال وبحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد ( الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله ) كما في قولهم حمل فلان الثقل وآلم زبداً بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل على أن الفعل منه ( والجواب بعد ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار انها دواعي فيخلق الله الفعل عقيبها وان استعطاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار القاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات وأما حديث النسبة فبني على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة ( انه ) أى الجواب بعد ما تقدم انه ( لم ) لا يكتفى اجراء العادة بخلاف هذه الافعال المتولدة بعد الفعل لم بشر في ذلك ) هذا الجار متعلق بقوله لا يكتفى أى لم لا يكتفى الاجزاء في جميع ما ذكر فانه تعالى لما أجري عادته بإيجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفي ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم في النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من أفعالهم وأجاب الآمدى عما جعله وجهاً أول بما أسلفه في الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد في نفسه ان فعله الاختياري - مقارن لقدرة وقصد له لان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي نخضعه ههنا انا وان سلمنا ونوع الافعال المباشرة بالقدرة

أحد المحذورين ( قولهم فان العقلاء يستحسنون المدح والذم الخ ) اعترض عليه بأن حسن المدح والذم لا يدل على استناد المتولد اليه وذلك لان حسن الذم للتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فاننا نذم على إلقاء الصبي في النار اذا احترق بهامع اننا نعلم ان المحرق غير الملقى وأجيب بأن الذم فياذا كر على نفس الإلقاء المفضي الى الاحراق عادة

على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز  
فاعل السبب وبعده موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم  
كونها على حسبها لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشرة انما كان فعلا له لا لغير ذلك  
بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى سبب قطعاً وأجاب  
عما جملة وجهها ثانياً بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اى التفاوت انما هو في  
كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة وأجاب عن  
الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون  
وحدود الادفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في  
تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأنيدها ( ولما ابطنا اصل  
التوليد بطل ما هو متفرع عليه ) فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها ( لكننا ذكرها  
لنبيها على ما وقع في آرائهم من لاضطراب ) والثاني ( الفرع الاول ) من تلك الفروع ( ان  
المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يتمتع ) بانفاق الميزة ( ان تقع مباشرة بالقدرة الحادثة  
من غير توسط السبب والالجاز اجماع مباشر ومتولد في محل واحد ) وذلك لان وجوده  
فيه لوجود سببه ممكن بلا ريبه والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرة فقد جاز وجودهما  
فيه مع اتحاد قدرة المؤثرة فهما ( وهما مثلال وجماع المثلين محال مع انه يفضى الى جواز  
حمل الذرة للجبل العظيم بان يحصل فيه ) اى في الجبل من قدرة الذرة ( اعداداً من الحمل  
موازية لاعداد اجزائه فيرتفع ) الجبل ( بها ) اى بتلك الاعداد من الحمل ( وذلك محال ضرورة  
والجواب انه ) اى القول بامتناع اجتماعهما ( يناقض اصلكم في جواز اجتماع المثلين ) في محل

لاعلى الاسراق ( قوله اذا المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب الخ ) قيل عليه وقوع المتولد بعد عجز فاعل  
السبب وبعده موته لا ينافي كونه على حسب قصده وداعيته انما ينافيه لو كان وقوعه من الفاعل ابتداءً وأما لو كان  
وقوعه منه باعتبار ايجاد السبب فلا نسلم المناقاة غايته ووقوع الفعل زمان عجز الفاعل أو زمان عدمه وذلك انما يتمتع  
في الفعل المقدور ابتداءً ( قوله والمتولد محتاج الى السبب قطعاً ) ان اريد احتياجه الى سبب غير فاعل المباشرة  
وما يصدر عنه فهو ممنوع عندهم وان اريد احتياجه الى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلا له فان افعال  
البارى تعالى صادرة عنه تعالى بمرجح يكون منه مع انها افعاله تعالى اتفاقاً ( قوله واجتماع المثلين محال ) اذا كان  
مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يكن له اختصاص بالقدرة الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجري في افعال الله  
تعالى على القول بالتوليد فيها ( قوله وذلك محال ضرورة ) وجوابه منع استحالته نعم هو خلاف ما جرى عليه

واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعها مطلقا الا شريطة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني (ثم) نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثليين (اذ قد يكون تأثيره) بالمباشرة (في غير ما وقع بالتوليد) مشروطا (بشرط عدم السبب) كما ان وقوعه تولدا مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع اثنين) لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والتوليد بدلا عن الآخر ويحمل الكلام وجها آخر وهو ان تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتولد لافي غيره وذلك التأثير على سبيل البديل لما ذكر لئلا يلزم اجتماع تأثيرين على شئ واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من أبتكار الافكار والموافق لذكر لفظة العين (الثاني) من الفروع (قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله) عندهم (بالمباشرة) ومقدور بالتقادية من غير توسط سبب (ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليهِ والاحتجاج في فعله الى سبب) هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى أسباب المتولدات وهو على الله محال (والجواب عن ذلك) أي لزوم احتياج الباري بناء على امتناع وقوع الفعل (التولد بدون السبب) وقد عرفت بطلانه بما أوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرة له وقد قال به أبو هاشم أيضا في الغائب في أحد قوليهِ وان منه في الشاهد مطلقا (مع أنه) أي الاحتجاج الى السبب المولد (لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محلها) اذ ههنا أيضا يلزم احتياجه في إيجاد الاعراض الى إيجاد الجوهر فافهم المذرك هو المذره هنا والتحقق انه لا محذور لان الاحتجاج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والمرض (وجوزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم) وبشبه (به الحس من حركة الأغصان والأوراق على الاشجار بحركة ارياح العاصفة) واعتمادها عليها (ولاشك أن حركة لرياح) واعتمادها (من قبل لله تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الأغصان والأوراق من فعله توليدا (والجواب ماسبق في

عادة الله سبحانه وتعالى على ان اجتماع المثليين في مصدرهما من واحد قائل (قوله) ويحمل الكلام وجها آخر (الفرق بين الوجهين ظاهر فان المباشر والمتولد في الوجه الاول متغايران بالشخص يقع المباشر عند عدم السبب ويقع المتولد عند وجوده وفي الوجه الثاني يتحدان به بالذات يقع تارة بالمباشرة وأخرى بالتوليد ولا يخفى ان لفظ العين في الوجه الثاني على ظاهره وفي الوجه الاول محمول على المثلية وأرى بده العينية بحسب الماهية

فعل العبد ) من أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسببا له لجواز أن يكون الجميع بقدره الله تعالى ابتداء ويكون الترتيب بمجرد اجراء المادة ( الثالث ) من الفروع ( قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر ) يعني انه اذا أغفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشارة الى أولهما بقوله ( لانه ) أي تذكر النظر ( ضروري من فعل الله ) تعالى وليس مقدورا للبشر ( فلو وقعت المعرفة بالله به ) أي بالنظر حال كونه ( منذ كرا كانت ) المعرفة ( ضرورية ) من فعل الله أيضا ( فامتنع التكليف بها ) وخرجت عن أن تكون مأمورا بها وهو باطل اجماعا و اشارة الى ثانيهما بقوله ( ولانه ) أي تذكر النظر ( حينئذ ) أي حين كونه مولدا ( يولد العلم ولو عارضته الشبهة ) أي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضته شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها ( وجواب الاول ماصر ) من انه مبني على أن التكليف لا يكون الا بما هو مقدر للعبد وخلق له وقد بينا بطلانه في مسألة خلق الاعمال ( و ) جواب ( الثاني ) لانسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح ( وكلامنا فيه ) ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر ( أي وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها ( فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيازم ) من منع الشبهة توليده ( دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد أيضا ( قلنا يازمكم مثله في امساك الابدى القوي الشئ ) الذي يخر

نظيره أن يقال زيد عين عمرو في الماهية أي ماهيته ما تحدة ( قوله ) ثم تذكر النظر ( أي بلا قصد التذكر ( قوله ) بل مقدورا مباثرا بالقدرة ) أي الحادثة واللام يمكن مقدورا للعبد كما لو كان متولدا من تذكر النظر فبمتنع التكليف بها لكن برده عليه انه يخالف ما ذكره في الفرع الاول وهو ان المتولد من السبب المقدور يمتنع أن يقع مباثرا باتفاق المعتزلة فتأمل ( قوله ) وخرجت عن أن تكون مأورا بها ( فيه دفع بمنع بطلان التالي أعني امتناع التكليف بها بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتعميل الحاصل وقد أوجعناه في رابع مقاصد النظر فلينظر فيه ( قوله ) وجواب الثاني لانسلم الخ ) اعترض عليه بأن صحة النظر لا يمنع نفس الشبهة المانعة وانما يمنع صحة الشبهة والجواب ان الكلام في تذكر النظر الصحيح الواقع في القطعيات ولا شك أن الشبهة العارضة



عند اعتماد الرياح الماصفة عليه (من أن تحركه) تلك (الرياح سواء كانت) تحرك ذلك  
 الشيء فعلا (مباشرا للرب أو متولدا من فعله) الذي هو حركة الرياح (فما هو جوابكم فهو  
 جوابنا) (الرابع) من تلك التفروع (الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الادميين لا تحصل الا  
 بالتوليد) إذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام علي بعض واصطكاك بينها  
 وكذا الحال في الآلام الحاصل من الآدمي فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما  
 توفقت على هذه الاسباب والجواب لانسلم انها اسباب بل جاز أن تكون شروطا لوقوعها  
 من اقدرة مباشرة (وزاد أبو هاشم التأليفات) على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون  
 متولدة منها وجوابه معصفت آتفا (ومنه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما  
 محل القدرة كن ضم أصبه الى أصبه أو) ضم أصبه (الى جسم آخر) وقال هذا التأليف  
 يقع بغير توليد (بخلاف التأليف القائم بجسمين غير محل القدرة) كجسمين مباينين لهما فانه  
 لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن الابداء في محل خارج تمامه عن محل قدرتهم لا يكون  
 مباشرا بالافتاق بين القائمين بالتوليد (الخامس) منها القائمون بالتوليد (فسموا) السبب  
 (المولد الى ما تولده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما تولده حال حدوثه ودوامه)  
 اذا لم يمنعه مانع (فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي) أي تفرق الاجزاء المبنية بنية  
 الصحة (فالولد الالم) فانها بولدها حال الحدوث لا حال البقاء (والثاني كالاتحاد اللازم  
 للنفى) فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حل حدوثه ودوامه قال الآمدي ذهبوا  
 الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهي في ابتدائه كمو في دوامه فاذا لم يكن هناك  
 مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في  
 الحدوث توليدهما في البقاء ولو أخذوا خصوص الابتداء أو مالا يزمه شرطا في التوليد لزمهم  
 ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يقلوا به (السادس) اختلفوا في الموت المتولد من الجرح  
 أي الحاصل عتيبه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبتوه آخرون

لا يمنع العلم حينئذ وان لم يتبين عند الناظر وجه فسادها بعينها كما مر في الموقف الاول (قوله ومن توليدهما في  
 الحدوث توليدهما في البقاء الخ) فيه نظرا ذ توليد الاعتماد حال الحدوث للحركة من المبدأ وحال البقاء للحركة من  
 الوسط ولا يمكن مثله في المجاورة فان التأليف لا يتعدو ولا في الوهي فلأن الآلام واحدا وان دام ولو سلم فالوهي متحقق  
 عند البر مع انتفاء الالم فلا يرد على المعتزلة ما أورده الآمدي لظهور الفرق (قوله لزمهم ذلك في جميع الاسباب  
 المولدة) قد عرفت مما ذكرنا آتفا ان البداهة أو النظر قد يوجب الاشتراط في البعض ككافي الوهي وبميسل في

(والثاني له مراغم لأصله) في التوليد لان ترتب الموت على الآلام يقتضى تولده منها كما في سائر المتولدات (والثالث له مراغم للاجماع) فان الامة أجمعوا على ان المستقل بالامانة والاحياء هو الله سبحانه وتعالى (ولذلك كتاب) فان نصوصه دالة عليه (قال تعالى هو يحيى ويميت) (ربى الذى يحيى ويميت) (السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب) وغيره في أفعال العبد هل هي متولدة من فعله أولا وذلك (كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبخه (فأئذنه قوم) وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله (لحصوله بفعله) وعلى حسبه (ومنعه آخرون) وقالوا لا يقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من أفعالهم (والا لحصل ذلك) (الطعم أو اللون) (بالضرب) أو نحوه من أفعال العبد (في كل جسم لان الاجسام متماثلة) (تركبها من الجواهر الافراد المتجانسة) (فيقال لهم) بعد تساميم تماثل الجواهر (لم لا يستند) حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض (الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه) فلا يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الذير بضرب أو قطع فقبل انه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جمهور المعتزلة (وقال أبو هاشم في المعتزلة من قوليه انه يتولد من الوهي) وكأنه أخذ من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال (والوهي) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لان الالم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضافة مالم يؤلم) العضو (القوى المكتنز وما هو الا الاختلاف ما يوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوهي) فان التفرق الحاصل منه في الرخو أكثر وأقوى من الحاصل في المكتنز فلا يكون الالم متولد من الاعتماد بل من الوهي لان خاصة النواید اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها

البعض كافي الاعتماد فلا يلزمهم ما ذكر في جميع الاسباب المولدة (قوله على ان المستقل بالامانة والاحياء الخ) ذكر الاحياء في صدد بيان لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد واما الى انه يلزم بعض المعتزلة خرق الاجماع على استقلاله تعالى بالاحياء أيضا لان منهم من يدعى ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية كالحياتي فاذا اعترف بكون الموت المتولد من الجرح مقدور للجرح لزمه أن يعترف بان الحياة أيضا مقدورة له (قوله قال الله تعالى هو يحيى ويميت) فان المستفاد من الآية صدور جميع الاحياء والامانة منه تعالى كما عرفت من قولهم فلان يعطى ويمنع على ما حقق في كتب المعاني (قوله والا لحصل ذلك الخ) منقوض بعدم حصول الالم بضرب الحجر مع

( والجواب ان اختلاف الوهي المتفاوت ) في القلة والكثرة والقوة والضعف ( من الاعتماد الواحد كاختلاف الألم المتفاوت من الوهي الواحد ) والصحيح كما في الابكار من الاعتماد الواحد أي في ان كلا منهما اختلاف في أمر متولد من شيء واحد باختلاف فيه ( فلم يستند هو ) أي اختلاف الألم على تقدير تولده من الاعتماد ( الي اختلاف القابل كما استند ) اليه ( اختلاف الوهي ) على ما عترقتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهي المختلف الى الاعتماد الواحد وعلاقم ذلك باختلاف المضامين في قبول الوهي فان الرقيق الضعيف بذلك أولى فلم لا يجوزون استناد الألم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهي بين الألم والاعتماد كما لا يخفى ( وأيضاً فيبطله ) أي يبطال تولد الألم من الوهي ( تفاوت الألم تفاوتاً لا يوجد في الوهي كما لا يحصل برأس الابرّة و ) ما يحصل ( بذنابة المقرب ) فان هذين الالمين يتفاوتان جداً وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضوعين ( بل ربما كان يحصل ) من الوهي ( بذنابة المقرب أقل مما يحصل برأس الابرّة بكثير ) مع ان حال الألم على عكس ذلك فلا يكون متوالداً منه ( التاسع ) وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب ( هل يمكن احداث الألم بلا وهي من الله تعالى

ان الألم متولد من الضرب عندهم فليستأمل ( قوله والجواب ان اختلاف الوهي ) الاظهر في العبارة ان يقال والجواب ان اختلاف الألم كاختلاف الوهي لان النزاع وقع في تولد الألم واعلم ان هذا الجواب انما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور وأما الاستدلال أبو هاشم على دعواه بترتب الألم على الوهي المترتب على الاعتقاد فان ترتب فعل على آخر هو معنى التوليد احتج الى الجواب الذي سيذكره بقوله وأيضاً فيبطله الخ لكنه أيضاً غير تام كما ستطلع عليه ( قوله وأيضاً فيبطله تفاوت الألم ) لا يقال الا لما المتولدان من الوهائ متساويان فاما الزائد في أحدهما فن خلق الله تعالى لا نناقول أمكن ان يقال مثله في الألم بتقدير تولده من الاعتقاد ( قوله وما يحصل بذنابة المقرب ) أي بارتها نقل من الشارح ان الصغاني ذكرها في العباب في ذنب فالعبارة ببيان موحدتين وأما الجوهرى فقد ذكر في باب النون مع الزاى المجهمة زنايا المقرب قرناها في بالباء الموحدة والنون لكنها لا تناسب هذا المقام لان المقرب لا تلد بقرنها بل بارتها ( قوله أقل مما يحصل برأس الابرّة فيه منع ذكرناه في بحث اللذة والألم ) وهوان ذنابة المقرب لسميتها تفرق تقريقاً غير تفرق الابرّة بدخول جرهما فاقبلة الوهائ الحاصل بهما من الوهائ بدخول جرم الابرّة ممنوع ( قوله المذكورة في الكتاب ) فيه إيماء الى انه ليس آخر الفروع المذكورة في الابكار فان فيه فروعا آخر ( قوله هل يمكن احداث الألم ) يمكن أن يقال حاصله ان الواقع فيما نشاهده هو وقوع الألم من الله تعالى مقارناً للوهي فهل يجوز خلاف ما نشاهده بأن يحدث الألم بلا وهائ أم لا فن قال بأن الترتب في أفعال الله تعالى يدل على التوليد وبأنه لا يجوز وقوع المتولد مباشرة من غير وسيط لم يقل جوز فالعبارة الظاهر على هذا التوجيه هي التي وقعت في الكتاب لكن لا يكون هذا الفرع حينئذ مبنياً على مجرد الفرع

أم لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني ) فن لم يجوز أن يكون فعله تعالى متولداً حكم  
 بأن الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي وتوليد اياه ومن جوز التوليد في أفعاله  
 جوز كون الالم الصادر عنه متولداً من الوهي وبعلم من كونه مبنيًا على الفرع الثاني ان  
 العبارة الظاهرة ههنا أن يقال هل يمكن من الله تعالى احدث الالم بالوهي أولاً وحينئذ  
 يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى أفراده ولذلك لم يذكره الالمدي  
 في المقصد الثالث في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع وهم يؤولونها \*  
 الاول الطبع \* قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم ( والختم ) ختم الله على قلوبهم  
 ( والاكنة ) وجعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه ( ونحوها ) كالأقوال في قوله تعالى أم على  
 قلوب أقفالها فذهب أهل الحق الى أنها عبارة عن خالق الضلال في القلوب وذلك لان هذه  
 الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخالق الضلال في القلوب  
 مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا أن يمنع مانع والاصل  
 عدمه فن ادعاه محتاج الى البيان والمتمثلة ( أولوها بوجوه \* الاول ) وهو لا وائل المعترلة  
 ( ختم الله على قلوبهم ) الى آخر الآيات ( أي سماها مخنوما عليها ) ومطبوعا عليها ومجمولا  
 عليها اكنة واقفال ووصفها بذلك ( كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباده الرحمن أنانا )  
 أي سموهم بذلك ووصفهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم على الجمل الحقيقي ( الثاني ) وهو للجن  
 وابنه ومن تابها ( وسميها ) أي وسم الله على قلوب الكافر ( بسمات ) وعلامات ( تفرها  
 الملائكة فيتميز بها الكافر عن المؤمن ) وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمنع  
 أن يخلق الله في قلوب الفجار سمة تميز بها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمة للملائكة  
 فيذمون من اتسم بها وذلك في مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة  
 يخفق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان سببا لا نزجاره عنه ( الثالث ) وهو للكمبي  
 ( منع الله منهم اللطف المفرب الى الطاعة ) المبعد عن المصحية ( لعله انه لا يفهم ) ولا  
 يؤثر فيهم ( فلم يوفقوا لذلك ) اللطف ( فكأنهم ختم على قلوبهم ) لان قطع اللطف مانع  
 من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقلال موانع من الدخول ( الرابع )  
 الثاني كما لا يخفى ( قوله لعله انه لا يفهم الخ ) فيه دلالة على ان المعترلة وان أوجبوا اللطف على الله تعالى لكن

وهو لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (كن يمنع دخول الايمان قلبه بالغتم عليه لان القلب بلا اخلاص كلا فعل وهو) أى ماذ كروه من التأويل (مع الابتداء على أصلهم الفاسد) وهو ان يمنع الايمان وخلق الضلال فيبجح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وتعالى وسيأتيك بيان فسادده (بطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لأجل ذلك) حيث قال سواء عليهم ما نذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون \* ختم الله على قلوبهم أى لا يؤمنون لأجل الغتم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب (وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك) أى لكونه سبباً لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالغتم والطبع وجعل الالكنة والافعال على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها \* (الثاني) من تلك الامور التي يؤلوانها (التوفيق والهداية) فان الشارح الاشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لان الموافقة انما هي بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهبي الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تأثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي أعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة (أولولها

لا يوجبونه اذا علم انه لا ينفعهم) **قوله** لا يقتضي امتناع الايمان (والا كان قبها لا يسند اليه تعالى عندهم وقد يناقش في ذلك بأن ماذ ذكر يصلح سبباً لامتناع باعتبار ان مبدأ الوسم والمنع صفة في قلوبهم مانعة فتأمل **قوله** وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة) هذا مخالف لما نقل عن المصنف من انه يوافق الحكماء في وقوع فعل العبد اذا كان اختياراً بقدرته وموافق لما مر هنالك نقله من شرح المقاصد **قوله** وحملوا الهداية على معناه الحقيقي (قبل عليه هذامع قوله والمعتزلة أولوها يشير الى ان الهداية حقيقة في خلق الاهتداء باتفاق الفريقين وتفسيرها بالدلالة تأويل فالبحت عنها بانها باقية على حقيقتها أو مؤولة ببحث كلامي وهذا يخالف ماذ كره في حاشية شرح المطالع من انه حقيقة في الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واحتج عليه بقوله تعالى وأما همود فهم ديناهم فاستعبوا العمى على الهدى والجواب ان الغرض ههنا بيان الحقيقة الشرعية المرادة في أغلب استعمال الشارح والمذكور في حواشي شرح المطالع معناه اللغوي أو العرفي فلا مخالفته ويمكن أن يدفع أيضاً بأن الهداية قد تعدى الى المفعول الثاني بنفسها وقد تعدى بواسطة الحرف وقد يفرق بينهما بأن معنى لأول الايصال الى المطلوب ولا يكون الافعل الله تعالى فلا يسند الاليه ومعنى الثاني الدلالة على ما يوصل فيسند الى القرآن تارة بنحو قوله تعالى يهدي للتي هي أقوم وإلى النبي أخرى نحو وانك لتهدى الى صراط مستقيم والمراد بالهداية في قوله ههنا وحملوا الهداية الخ هو المتعدى بنفسه وفي حواشي المطالع هو المتعدى بالحرف فانه حمل الهداية في قول مصنفه ونسلك هدايا الهداية عليه لكثرة استعماله ولئلا يلقوا الفقرة الثانية كما انه المراد

بالدعوة إلى الإيمان والطاعة) وإيضاح سبل المرشد وتيسير مقاصدها والرجوع عن طريق  
 الفسوة كما في قوله تعالى وأما نوح فهدىناهم إذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق المهدي فيهم  
 \* والذي يبطله \* أي هذا التأويل (أور \* الأول اجماع الأمة على اختلاف الناس فيها)  
 أي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) للجميع  
 الأمة (لا اختلاف فيها) فلا يصح تأويلها بها \* (الثاني الدعاء بها نحو اللهم اهدنا الصراط  
 المستقيم) اللهم وقفنا لما تحب وترضى والطلب إنما يكون لما ليس بمحاصل (والدعوة)  
 المذكورة (حاصلة) فلا يتصور طلبها (واختلاف الناس) ليس في الدعوة نفسها بل (في)  
 وجود (الانتفاع بها وعدمه) \* (الثالث كونه مهدياً وموقفاً من صفات المدح) يمدح بها  
 في المعارف (دون كونه مدعواً) إذ لا يمدح به أصلاً فلا يصح حملها على الدعوة \* (الثالث)  
 من تلك الأمور (الاجل وهو) في الحيوان (الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه) فالمقتول  
 عند أهل الحق ميت بأجله (الذي قدره الله له وعلم أنه يموت فيه) (وموته بفعله تعالى) ولا  
 يتصور تغير هذه القدر بتقديم ولا تأخير قال تعالى ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون  
 فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون (والله عز وجل قالوا بل تولد موته من فعل  
 القتال) فهو من أفعاله لا من فعل الله تعالى (و) قالوا (أنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو  
 أجله) (الذي قدره الله تعالى له) فالقتال عندهم غير بتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى له  
 (وادعوا فيه) أي في تولده من فعل القتال وبقائه لولا القتل (الضرورة) كما ادعوا في

في الآية الكريمة أعني وأما نوح فهدىناهم وهذا الجواب وإن كان لا يخلو عن تكافؤ الآن ارتكابه لتوجيه  
 الكلام ليس أول قارورة كسرت في الاسلام \* (قوله فلا يتصور طلبها) فإن قلت أمثال ما ذكرنا هو لطلب  
 التثبيت والدوام قلت لا معنى لطلب التثبيت على الدعوة وهو ظاهر (قوله ولا يستقدمون) معطوف على مجموع  
 الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده إذ لا يتصور استقدام شيء عند محيئه فلا وجه لتقييد نفيه بالشرط هذا هو  
 المشهور وقد ذكرنا في حواشي المطول أنه يجوز عطافه على الجزاء أيضاً بناء على أن يكون معنى قوله تعالى  
 لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستطعون تغييره على غلط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين  
 ومن هذا الباب قولهم كلمته غار على سوداء ولا يضاء وقد يجاب عن الاستدلال بالآيتين لجواز أن يراد بالاجل فيهما  
 الاجل الثابت فلا يعارض قسمة الاجل إلى الثابت والمعلق وأنت خير بأنت تحصى بل لا دليل وضرورة فلا يسمع  
 فإن قلت قوله تعالى ثم قضى أجلاً واجل ممضى عنده يدل على تعدد الاجل لأن السكره إذا عيدت نكرة كانت  
 الثانية غير الأولى قلت ممنوع لقوله تعالى وهو الذي في السماء إلى الأرض إلى وقوله تعالى وقالوا لولا أنزل  
 عليه آية من ربك قل إن الله قادر على أن ينزل آية ومثله أكثر من أن يحصى ولو سلم فلعلم المراد بهما أجل الدنيا  
 وأجل الآخرة

تولد سائر المتولدات وانتفاؤها عند انتفاء أسبابها ( واستشهدوا عليه بذم القاتل ) والحكم  
بكونه جانيا ( ولو كان ) المقتول ( ميتا بأجله ) الذي قدره الله له ( لمات وان لم يقتله فهو )  
أى القاتل ( لم يجاب ) حينئذ ( بفعله ) أمرآ لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم  
عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بذير حق ( و ) استشهدوا أيضا  
( بأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة ألوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجهم الفقير في  
الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك ) أى ولحكم العادة بالامتناع في الخلق  
الكثير دون غيره ( ذهب جماعة منهم الى أن مالا يخالف العادة ) كما في قتل واحد وما  
يقرب منه ( واقع بالأجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين في القتل ) لان الموت في  
كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما اذا كان أحدهما بأجله دون الآخر ( ولو  
لاروم الحرب من الالتزام الشنيع ) وهو القدرح في المعجزات ( لما قالوا به ) وبيان ذلك أنه  
لما حكمت العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم في ساعة  
الى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا للمادة لا لظاهر المعجزة وذلك قدرح فيها وأما نسبة  
موت جماعة قليلة في لحظة واحدة اليه تعالى فلا امتناع فيها لحكم العادة بالامتناع في الكثير  
دون القليل هو الذى حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع

( قوله لما قالوا به ) قدر جواب لولئلا يتوهم تعلقها بما قبلها فانه فاسد من جهة المعنى ولذا لم يقدره من جنس ما قبلها  
( قوله وبيان ذلك انه لما حكم بالعادة الخ ) المفهوم من هذا البيان هو انهم لم ينسبوا الموت في كلتا الصورتين اليه تعالى  
بل فرقوا بان نسبوا موت الجهم الفقير بقتلهم في ساعة الى القاتل ليندفع عنهم شبهة القدرح في المعجزات ونسبوا موت  
جماعة قليلة في لحظة اليه سبحانه لعدم المحذور في هذه النسبة وهو القدرح في المعجزات لسكونه غير خارق للعادة  
ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل اليه وفيه نظر لان هذا شرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من قول المصنف  
ذهب جماعة منهم الى ان مالا يخالف العادة واقع بالأجل منسوب الى القاتل ومن سياق كلامه الى هذا القول انهم  
قائلون بان النسبة في كلتا الصورتين الى القاتل غاية الامر ان الموت في صورة موت الجماعة القليلة في لحظة واقع  
بالاجل وفي صورة الجهم الفقير لا بالاجل وهذا الفرق تحكم تحت لا يدعوا اليه داع اذ لا يلزم القدرح في المعجزات على  
تقدير انتفاؤها لانه لما كان موت الجهم الفقير منسوباً عنهم الى القاتل لم يكن فعلا لله تعالى سواء كان بالأجل أولا  
بالاجل فيلزم القدرح لاحتاج الى دفعه بالفرق بكون الموت في احدى الصورتين بالأجل وفي الأخرى لا به اللهم الا  
أن يقال اذا كان موت الجهم الفقير في ساعة بالاجل يكون لله تعالى دخل فيه في الجملة وان كان منسوباً الى القاتل  
فيلزمهم الالتزام ففرقوا ليندفع عنهم الالتزام وأنت خير بأن الخارق موت الجماعة الكثيرة في ساعة بلامقارنة قتل  
لامعها فلا يلزم القدرح في المعجزات سواء نسب موت الجهم الفقير بالقتل اليه تعالى أو الى القاتل وسواء قيل انه



إليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسبوقة والتم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم المادة ممنوع لان مثله يقع في الوباء (الرابع الرزق وهو عندنا كل ماساقه الله الي العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالا كان أو حراما اذ لا يقبح من الله شيء ليس) ما ذكره تحديد الرزق بل هو نفي لما ادعي عن تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحا كان أو حراما وربما قال بعضهم هو كل ما يتربي به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدي والنوويل على الاول فان قيل كيف يتصور الاتفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى ومما رزقناهم يفتقون أجيب بأن اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدد (وأما هم) أي المعتزلة (ففسروه بالحلال نارة فأورد عليهم ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها) فلابهاثم رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة (و) فسروا أخرى (بما لا ينفع من الانتفاع به أخري فيلزمهم ان من أكل الحرام طول عمره فانه لم يرزقه وهو خلاف الاجماع) من الامة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذي يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد اصنامهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقائين فانها منشأ

بالأجل أو لانه على ان انتفاء المقارنة لدعوى النبوة يميزه عن المعجزة فتأمل (قوله لان مثله يقع في الوباء) ذكر في تاريخ الجزري انه كان في سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدائني انه قال حدثني من أدركته قال كان ثلاثة أيام فأت في كل يوم سبعون ألفا وقيل مائة الف عشرون ألف عروس وأصبح الناس في الرابع ولم يبق الا اليسير وصعد ابن عامر يوم الجمعة وما في الجامع سوى سبعين رجلا وامرأة فقال ما فعلت الوجوه فقيل تحت التراب أيها الأمير (قوله ليس ما ذكره تحديد الرزق الخ) فاندفع أمور (الاول) اطلاق لفظ الكل في التعريف مع انه لاحاطة الافراد والتعريف للماهية (الثاني) خروج رزق البهائم عنه (الثالث) خروج المشروبات لعدم الأكل فتم (قوله بل هو نفي الخ) قد ذكر العبد لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة الى المكلف وذكر الكل لان قاعدة الشمول صريحا لكن يرد ان التعرض للأكل حينئذ مستدرك سواء حل على ظاهره أو جعل مجازا عن مطلق الطعم ليتناول المشروب والظاهر ان كلام المصنف موافق لما نقله الشارح بقوله وربما قال بعضهم لكن ينبغي أن يريد بالعبد الحيوان مطلقا على التقلب لانه لا قائل يكون الرزق مخصوصا بالانسان (قوله وهو خلاف الاجماع) أبطل اللازم بكونه خلاف الاجماع لا بقوله تعالى ومامن دابة في الارض الا على الله رزقها كما ذكر في تفسير القاسمي وغيره لأن المعتزلة أجابوا عنه بأنه تعالى قد ساق اليه كثير من المباح الا انه أعرض عنه بسوء اختياره وهذا وان سهل دفعه بأن يفرض ان الله تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح لكن النقض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما قوي والجواب بأن معنى الآية والله أعلم ومامن دابة يتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها وعلى تقدير تسليم كون هذا المعنى مشترك الدفع فان من أكل الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال

لاباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان أصلها (الخامس في الاسعار) وهو الرخص والغلاء (السعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث) حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها اليه عليه الصلاة والسلام وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال السعر هو الله (وأما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو) أي السعر (فعل مباشر من العبد اذ لبس ذلك الامواضة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى) وهو قليل الاجناس وتكثر الرغبات باسباب هي فعله تعالى

### ﴿المقصد الرابع﴾

انه تعالى مرید لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون) فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له (هذا مذهب أهل الحق) واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (ليكن اختلافوا في التفصيل) منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلاً) فلا يقال الكفر أو الفسق مراد لله تعالى (لا يهامة الكفر) وهو ان الكافر أو الفسق مأثور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة (وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق (الي التوقيف) والاعلام من الشارع) ولا توقيف ثمة) أي في الاسناد تفصيلاً (وذلك) الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالاً لا تفصيلاً (كما يصح) بالاجماع والنص (أن يقال الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال انه خالق القاذورات وخالق القرود والخنازير) مع كونها مخلوقة له اتفاقاً (وكما يقال له كل ما في السموات والارض) أي هو مالها (ولا يقال له الزوجات والاولاد لا يهامة اضافة غير الملك اليه) ومنهم من جوز أن يقال الله مرید للكفر والفسق والمعصية معاقباً عليها (وقالت المعتزلة هو مرید) لجميع أفعاله غير ارادته الحادثة عند من أثبتها وأما أفعال العباد فهو مرید (للمأثور به) منها (كاره للمعاصي والكفر) وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجباً يريد

(قوله الخامس في الاسعار الخ) الظاهر ان هذا بحث لغوي لا كلامي فلا نزاع في ان تقليل الاجناس وتكثر الرغبات من الله تعالى ولا في ان تعيين المبيع والثمن من العبد وانما النزاع في إطلاق السعر لكن لما ورد في الحديث تعرضوا له (قوله لا يهامة اضافة غير الملك) أي اضافة الزوجات والاولاد من حيث انها زوجات واولاد لا اضافة الملك (قوله عند من أثبتها) وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث الارادة (قوله كاره للمعاصي والكفر) قال في شرح المقاصد يلزم من هذا أن يكون أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على هذا رئيس قرية من عباده وأنت خير بأن الظاهر انه لا يصبر على خلاف رضا أيضاً مع ان أهل السنة جوزوه في حق

الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبمعكسه والمنسذوب يريد وقوعه ولا يكره تركه  
والمكروه عكسه وأما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (لنا اما  
انه مرید للکائنات) بأسرها (فلانه خالق الاشياء كلها لماصر) من استناد جميع الحوادث  
الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشيء بلا اكره مرید آله) بالضرورة (وأيضا) قد ثبت  
ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وبأوقاتها المخصوصة  
من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله (فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة)  
كما مر (ولا بد منها) أي من الصفة المرجحة في إيجاد بعض المقدورات دون بعض وفي  
تخصيص الموجودات بأوقاتها (واما انه غير مرید لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر)  
مثلا (انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا) لا ممتنع أن يتقلب العلم جهلا (الله تعالى عالم باستحالة  
والعالم باستحالة الشيء لا يريد به) بالضرورة وأيضا لو أردته فلما أن ينزلزم الانقلاب أولا  
فيلزم عجزه وفصوره عن تحقيق مراده (ولانه لا يتصور منه) أي من العالم باستحالة الشيء  
(صفة مرجحة لاحد طرفيه) لان أحدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح  
الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد الله مع كونه واجبا وأيضا هو منقوض بما علم  
الله وجوده كإيمان المؤمن فان أحد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة  
وبعضد (هذا) الذي هو مذهبننا (اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار

البارى تعالى فالحق ان قياس الغائب على الشاهد فيما ذكر مما لا وجه له كيف صبر الله تعالى وحده بحملها به  
فكيف يقاس في السعة والاحاطة على صبر عباده الذي هو بمنزلة القطرة منه نعم ما أراد الله تعالى ارادة تامة  
لا يتخلف عنها وأما ما أراد أن يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاء له في عدم جواز تخلفه بحث ظاهر (قوله) وخالق  
الشيء بلا اكره مریده (فيه بحث لان الخلق المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال الايجاب والخلق بالقدرة يدل  
لكن يؤول هذا الدليل حينئذ الى الدليل الثاني وأيضا يكون قوله بلا اكره مستندرا والجواب ان المراد الخلق  
بالقدرة لكن نفي الاكره بعد ثبوت القدرة يكفي في اثبات الارادة ولا يلاحظ ههنا ان مخصص بعض  
المقدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثاني فان مثبت الارادة فيه هو هذا (قوله) قد ثبت ان جميع  
الممكنات مقدورة لله تعالى) فائدة الحاق هذا الكلام دفع ما يقال من ان الارادة مرجحة في فعل المرید لا في فعل  
الغير فعلى تقدير كون أفعال العباد مخلوقة لهم لا يحتاج الى ارادته تعالى أعني التخصيص فيها (قوله) وفيه بحث لأن  
عدم ايمان الكافر الخ) فيه بحث لأن هذا التامير دعى توجيه كلام المصنف في حل أحد الطرفين فيه على أحد الطرفين  
المعين وأما وجعل على أحدهما معينا أعني الطرف المستحيل فلا ادع عدم تصور الصفة المرجحة في الطرف الممتنع  
ظاهر بخلافه في الطرف الواجب فان الوجوب أثر العلم والعلم يتبع الوقوع وأثر الارادة القديمة فليستأمل

على اطلاق قولهم ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ( فان هذا سرورى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلقته الامية بالقبول فيصح أن يكون مؤيداً بل ربما يحتاج به أيضاً وإنما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بأفعاله تعالى أو بما ليس من أفعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم أنهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شأنه (والاول) وهو ماشاء الله كان (دليل الثاني) وهو انه تعالى غير مرید لما لا يكون وذلك لانه ينمكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالم يكن لم يشأ الله (والثاني) أعني مايشأ لم يكن (دليل الأول) لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله (احتجوا) أي المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (بوجوه) عقلية \* (الاول) لو كان تعالى مریداً للكفر الكافر وقد أمره بالایمان فالآمر بخلاف ما يريد (عند العقلاء سفيهاً) فيلزم السفيه في أحكام الله (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) قلنا لانسلم ان الأمر بخلاف ما يريد (عند سفيهاً) وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصر في إيقاع الأمور به بوضوح وجوه ثلاثة \* الأول ان الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل (أما الاول وهو ان الصادر منه أمر حقيقة فلانه اذا أتى العبد بالفعل يقال امتثل أمر سيده (و) أما الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه (بمحصل مقصوده) وهو الامتثال (أطاع أو عصى) فلاسفه في الأمر بما لا يريد (الأمر) الثاني انه ذاعاب

(قوله في معرض تعظيم الله تعالى) لا يخفى ان هذا كلام خطابي اذا جماد الاجرام العظام من السموات والارضين وما بينهما من الدواب بل كل ما دخل تحت الامكان غير الحركات الجزئية والاعراض البشرية المحسوسة أمر عظيم فيه تعظيم واعلاء شأن (قوله) وذلك لانه ينمكس بعكس النقيض الخ) فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود عند المتأخرين وهذا الاستدلال مبني عليه فان قلت مردوديته باعتبار عدم كليته لا ينافي الاستدلال به في المادة الخ قلت هذا حق في نفسه لكن ينافي ما ذكره في المقصد الرابع من المرصد الثالث في أقسام العلم حيث رد قول الخ في فيه بعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد أشير الى هذا هناك أيضاً (قوله هل يطيعه أم لا) فيه اثبات المعادل بهل والنهية بأبونه الآن يحمل أم على المنقطعة كما في قوله عليه السلام هل تزوجت بكر أم نبياً والمقام لا يساعده كما لا يخفى اللهم ان تحمل على مذهب ابن مالك وان كان مردوداً كما حققناه في حواشي المطول (قوله) فلانه اذا أتى العبد بالفعل الخ) فيه بحث لانه اذا لم يكن طالباً بالفعل حقيقة لم تكن الصيغة أمراً الاظهاراً فيجوز أن يكون ذلك القول بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سريرة المقال اللهم الا أن يقال المعلوم فيما نحن فيه أيضاً تحقق صيغة الأمر بالنسبة الى إيمان الكافر وأما تحقق حقيقة اذا اعتبر فيه الاقتضاء حقيقة فقد لا نسلم فان قلت اذا لم يتحقق حقيقة الأمر يلزم أن لا يؤخذ أحد بترك الامتثال قلت لا يجوز أن تكون

الملك ضارب عبده فاعتذر به صيانه والملك يتوعدده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره  
 بفعل ( تمهيد العذرة ) ويريد عصيانه فيه فان أحدا لا يريد ما يفضي إلى قتله بل ما يخلصه  
 عنه فقد أمر بخلاف ما يريد ولا سغه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقة فان  
 العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى هلاكه أجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل  
 وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به أصلا \* ( الثالث ان الملجاء الى  
 الامر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يمد سفيها \* ( الثاني ) من دجوه  
 استدلالهم لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان فعله ( والبيان به ) موافقة لمراد الله تعالى  
 فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة ) من الدين ( فلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير  
 الارادة وغير مستلزم لها ) لانفكاكها عنه في الصور المذكورة قال الآمدي ويدل على ان  
 موافقة الارادة ليست طاعة انه لو أراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر  
 على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بآرادته فانه لا يمد منه طاعة له كيف والارادة كامنة  
 والامر ظاهر ولهذا يقال في الصرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة ( وقد  
 ضايق بمض أصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر ) لان القول  
 الثاني ينبي عن الرضاء بالكفر دون الاول ( وهو لفظي ) لا طائل تحته \* ( الثالث لو كان  
 الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بفضائه والرضاء بالقضاء واجب ) اجماعا ( فكان الرضاء  
 بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر ) اتفاقا ( فلنا الواجب هو الرضاء

المؤخذة لترك الامتنال بما أمر به ظاهرا اذ ليس له اطلاع على الحقيقة فتأمل ( قوله أجيب بانه قد يأمر به الخ ) فيه  
 انه كلام على السند مع ان العاقل اذا علم حصول الفائدة بصورة الطلب لا حاجة له الى حقيقة الطلب ( قوله ولا يقال  
 مطاع الارادة الخ ) فيه ان هذا أمر لفظي ولهذا لا يقال مطاع النهي ومطاع الطلب ( قوله قلنا الواجب هو الرضاء  
 بالقضاء لا بالمقتضى ) اعترض عليه بانه لا معنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك  
 الصفة وهو المقتضى فالصواب ان يجب بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ايس بكفر  
 أو بما في شرح الكشف من ان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح  
 بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصد الى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية ربنا طمس على أموالهم  
 واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وأجيب بان رضى القلب بفعل الله تعالى بل بصفته أيضا بما  
 لا شك في صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق بمقتضى لا من حيث ذاته ولا من سائر  
 الحشيات ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمنشأ للثاني اختار هذا الطريق فان قلت لا فرق بين هذه الصفة  
 وبين سائر هاتي وجوب الرضاء فالتعويض تحكم قلت هذه الصفة تقتضى الخلق والشرور والآلام من آثارها فهي

بالتضاء لا بالمقتضى والكفر مقتضى لافضاء والحاصل ان الانكار ( المتوجه نحو الكفر انما هو ) بالنظر الى الحلية لا الى الفاعلية ) يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى ( والرضا بالمكس ) أي الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية ( والفرق بينهما ظاهر ) وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر ( اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء ) وهو باطل اجماعا \* ( الرابع لو أراد الله الكفر وغلاف مراد الله ممتنع ) عندكم ( كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق ) لان الايمان ممتنع الصدور عنه حينئذ ( فلنا الذي يمتنع التكليف به ) عندنا ( ما لا يكون متعلقا للقدرة ) الكاسية ( عادة ) املاستحالة في نفسه كالجوع بين التقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان في مجاري المادة كالطيران في الجو ( لا ما يكون مقدورا ) بالفعل ( للمكان به والايمان في نفسه ) أمر ( مقدور ) يصح ان تتعلق به القدرة الكاسية عادة ( وان لم يكن مقدورا ) بالفعل ( للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل ) لا قبله وعدم المقدورية بهذه المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكاف بالصلابة اجماعا ( فهذه دلائل العقل ) لهم ( وربما احتجوا بآيات ) تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي ( الاولى سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ) حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا أشركنا بارادة الله تعالى ولو أراد عدم اشراكنا أشركنا ولما صدر عنا تحريم المحلات فقد أسندوا كفرهم وعصيتهم الى ارادته تعالى كما تزعمون أنتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالاتهم وبين بطلانها وضمهم عليها بقوله ( كذلك كذب الذين من قبلهم فلما قالوا ذلك ) الكلام ( سفيرية ) من النبي ودفعوا لدعوته وتطلعا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا للكائنات الى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق وأريد بها باطل ( ولذلك ذمهم الله بالكذب ) لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب اتباعه وللتباعدة ( دون الكذب ) لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق ( وقال آخر قل لله الحجة البالغة فلو شاء لهذا كم اجمعين ) فإشار الى صدق مقالاتهم وفساد غرضهم ( الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ) فانها تدل على ان ما كان سيئة أي مقصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا ( فلنا ) أراد كونه ( مكروها للمقلاء ) منكرها لهم في مجاري عاداتهم

لخلفته المصاحبة) فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها (أو) أراد بقوله مكروها كونه  
 (منهيا عنه مجازا) وإنما يرتكب هذا التجوز (توفيقا للدلالة) أي جمعا بين هذه الآية وبين  
 ما ذكرناه من الدلائل (الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع أن الظلم من العباد (كائن) بلا  
 شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله (فلما أي) لا يريد (ظلمه) لعباده لا ظلم بعضهم على  
 بعض فإنه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فإنه ليس بمراد (و) لا كائنا بل (نصرفه تعالى  
 فيها هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لا يكون ظلما) بل عدلا وحقا (الرابعة والله  
 لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة) هي (الارادة) فالفساد ليس بمراد (فلنا بل) المحبة  
 ارادة خاصة وهي مالا يتبعها تيمية) ومواخذة (وننى الخاص لا يستلزم ننى العام الخامسة  
 ولا يرضى لعباده الكفر) والرضا هو الارادة (فلنا الرضا ترك الاعتراض والله يريد  
 الكفر للكافر ويعترض عليه) ويؤاخذ به (ويؤيده أن العبد لا يريد الآلام والأمراض)  
 وليس مأمورا بإرادتها (وهو مأمور بترك الاعتراض) عليها فالرضا أعني ترك الاعتراض  
 يغاير الارادة (ثم هذه الآيات معارضة لآيات) أخرى (هي أدل على المقصود منها الأولى  
 ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية أن لو شاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء الله لم  
 أجمعين) والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرهما على مشيئة القدر والجلل وليس  
 بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييده مطلق من غير دلالة عليه (أربع أولئك الذين لم يرد الله  
 أن يطرهم قلوبهم) وتطهير القلوب بالإيمان فلم يرد الله إيمانهم (الخامسة إنما يريد الله ليذهبهم

مظنة أن يعترض فيها العباد ويشتمروا عنها فلدفع هذا الوهم قالوا يجب الرضا بالقضاء (قوله الرضا ترك  
 الاعتراض) اعترض عليه بأن الرضا صفة القلب ولهذا يقال رضى بقلبه ولو قيل رضى بلسانه كان تعريضا لعدم  
 الرضا وترك الاعتراض دال عليه لانه نفسه فالتأييد المذكور إنما يفيد مغايرة ترك الاعتراض للارادة لا مغايرة  
 الرضا لها فإن الرضا بالآلام غير مقدر للبشر ولم يؤمر به حقيقة بل أمر بترك الاعتراض الدال عليه فلاولى أن  
 يجاب بأن الرضا ارادة خاصة وهي الارادة على الاستحسان بترك الاعتراض وننى الخاص لا يستلزم ننى العام  
 وذلك أن تقول المراد أن الرضا هو ترك الاعتراض النفساني وهو الانكار والاستتباع والمواخذة دليل هذا  
 الاعتراض فليتأمل (قوله لانه خلاف الظاهر) فيه بحث وهو أن المعارضة بهذه الآيات انما تتم إذا قدر مفعول  
 المشيئة في الآية الأولى الاجتماع وفي الثانية الاهتداء وأما لو قدر في الأولى الجمع وفي الثانية الهداية كما هو المناسب  
 لقاعدة العربية وهو أن مفعول المشيئة في الشرط يترك للدلالة الجزاء عليه لأن جمعهم على الهدى قد مرهم عليه  
 وكذا الهداية لأنهم بمعنى خلق الاهتداء لأن الهداية بمعنى الاهتداء حاصلة وكلمة لو تنفها بالجلل قد سبق أن المعتزلة  
 قالون بعدم جواز تخلف المراد عن الارادة في أفعال الله تعالى والجمع والهداية المذكورتان من تلك الأفعال فلو



بها في الحياة الدنيا وتزحق أنفسهم وهم كافرون) فوثقهم على الكفر مراد الله (السابعة) ولقد ذرأنا لجنهم كثيرا من الجن والانس) والمخلوق لها لا يراد ايمانه ولا طاقته بل كفره ومعصيته (السابعة) انما قولنا شئ اذا اردناه أن نقول له كن فيكون) والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على أيسر وجه ويمكن أن يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد الله تعالى اذ لو كان مراد الله لكان مكونا واقما لكنه مدفوع بأن المعنى اذا اردنا تكوينه فيخص بافعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم (وذلك) أي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (في القرآن كثير) خاتمة) للمقصد الرابع (في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض) لا شرف فيه أصلا (كالمقول والافلاك) وأما الخير غالب عليه كما في هذا العالم (الواقع تحت كرة القمر) فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة أكثر منه وكذلك الالم كثير واللذة أكثر منه فالوجود عندهم منحصر في هذين القسمين وأما

تعلق بهما ارادته تعالى لوقعا فليس في انتفاء مشيئتهما أصل الاعتزال فتأمل (قوله السابعة) انما أمرنا شئ اذا اردناه الآية فيه سهو إذ ليس نظم الآية على ما ذكره بل هو في سورة النحل انما قولنا شئ اذا اردناه أن نقول له كن فيكون وفي سورة يس هكذا انما أمره اذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون وليس ما ذكره مواهقا لموضع من القرآن العظيم (قوله بأن المعنى اذا اردنا تكوينه الخ) قبل هذا التقييد راجع الى مشيئة القمر وقد ردنا بما به خلاف الظاهر فلم يرتكبه ههنا أحيب بأنه لدلالة خطاب التكوين عليه (قوله الموجود اما خير محض لا شرف فيه أصلا) الشر بالذات عندهم عدم شئ من حيث هو غيره مؤثر أعني فقدان كل كمال الشئ واذا أطلق على أمر موجود مانع عن الكمال كالبرد المقصد للحر بمنعها عن وصولها الى كمالها كان ذلك باعتبار كونه مؤديا الى ذلك العدم وهذا مقرر عندهم وان لم يعم عليه برهان كما أشار اليه الشارح في حواشي التبريد وهذا يظهر كون العقول خيرات محضة اذ جميع كالاتها حاصلتها بالفعل عندهم وأما كون الافلاك كذلك ففيه نظر لان لها كالات مؤثرة عندها مفقودة لها كما علم من قولهم في سبب حركاتها ولذا لم يذكرها الطومسي في شرح الاشارات اللهم الا أن يراد بالشر ههنا معنى آخر ثم أن ظاهرتقريرهم في عالم الموجودات لافي الجزئيات ولذا أجاب الشيخ في الاشارات عن الاعتراض بان الغالب على الانسان بحسب القوة العقلية الجبل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور لانها أسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان بان الجهل المركب نادر بالقياس الى البسيط وقد انضم البسيط الى الطرفين الافضل بمعنى الاكمل في العلم فلا جرم يكون الغلبة لاهل النجات وكذا الكلام في التوسط بين حسن الخلق وقبحه واعتراض عليه بان الجهل البسيط أيضا شر لانه فقدان الانسان كماله العاقل فلما كان هو العام الغاشي يكون الشر أكثر وأجيب بان الكلام في الموجود الذي هو الشر والجهل البسيط ليس بوجوده والانسان ليس بشر ببالاضافة اليه لانه ليس سببا والحق ان

ما يكون شرا محضا أو كان الشرف فيه غالبا أو مساويا فليس شيء منها موجودا ولما كان لقائل  
 أن يقول لماذا لم يجر هذا العالم من الشرور أشار الى جوابه بقوله (ثم لا يمكن تنزيه هذا  
 العالم من الشرور بالكتابة) لأن ما يمكن برأيه من الشرور كلها فهو القسم الاول وكلا متافيين  
 خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال وحينئذ (فكان  
 الخبر واقعا بالقصد الاول) داخلا في القضاء دخولا أصليا ذاتيا (و) كان (الشر واقعا بالضرورة)  
 وداخلا في القضاء دخولا بالتبع (والعرض و) انما (الترزم فله) أى فعل ما غلب خيره (لأن  
 ترك الخبر الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم  
 لئلا ينهدم به دور معدودة ولا يتألم) به (ساج في البر أو البحر) برشدك الى ذلك انه اذ الدغ  
 أصبح انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقى البدن والاسرى الفساد اليه فانه يأمر بقطعها ويريد  
 بها الارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للماقل  
 أن يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يمد عاقلا فضلا عن أن يمد حكيما فاعلا لما يفعله على  
 ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعاقبة بالاشياء على ما هي عليه  
 فيما لا يزال وقدره إيجادها على قدر مخصوص بتقدير معين في ذواتها وأحوالها وأما عند

ما ذكره في هذا المحل من الاشارات فسادات ادلا يلائم أصول أهل السنة (قوله ولما كان لقائل أن يقول الخ)  
 فيه بحث لأن هذا الاعتراض لا يتأتى الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين  
 والغلافة لم يقولوا بواحد من هذين الاصلين فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى الجواب أماته لا بد من  
 القول بالاختيار فلانه لو كان موجبه لذاته لكان عدم صدور أفعاله تعالى عنه سبحانه مستحيلا سواء كانت خيرات  
 أو شرور فلا يتجه أن يقال لم يفعل هذا وأما توقعه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم يقل بذلك كان  
 السكوت حسنا صوابا من الله تعالى على ما هو قولنا فلا يتأتى أن يقال لا يجوز من الله تعالى فصل الشر بل يجب أن  
 يكون فاعلا للخير فاجاب صاحب المحاكمات بمنع ان الغلافة لا يقولون بالأصلين أما الثاني فلان الحسن والقبح  
 يطلقان على ملاءمة الطبع ومنافرتة وعلى كون الشيء صفة كمال أو صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للنواب  
 والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الأخير وأما الاول فلما صر في بحث القدرة من قولهم  
 بالاختيار فيجبه أن يقال ان الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف وجد منه الشر والنقصان ويحتاج الى  
 الجواب المذكور وهذا وانت قد تحققت في أول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا تحقيق له وبذلك يظهر  
 ضعف جوابه والله الهادي (قوله هو ارادته الازلية) قيل القضاء في اللغة عبارة عن الفعل مع الاتقان كما دل  
 عليه كلام صاحب الصحاح والاتقان تطبيقه على ما يقتضيه بالحكمة وتقريره له عن مظان الحلل ولهذا وجب  
 الرضاء بالقضاء فالقول بأنه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان يدل على وضعه لذلك لفظة أو عرفا  
 أو اصطلاحا إذ الأصل خلاف الاشتراك والنقل (قوله وقدره إيجادها على قدر) قيل لم يعتبر الإيجاد في وضعه اللغوي

الفلاسفة فالفضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لقيضان الموجودات من حيث جملة ما على أحسن الوجوه وأكملها والقدر عبارة عن خروجه إلى الوجود المعيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم

### ﴿ المقصد الخامس في الحسن والقبح \* القبيح ﴾

عندنا ( ما نهي عنه شرعا ) نهي تحريم أو تنزيه ( والحسن بخلافه ) أي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمنسوبة والمباح فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فإنه حسن أبداً بالاتفاق وأما فعل البهايم فقد قيل أنه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق المخصوص وفعل الصبي مخاف فيه ( ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها وليس ذلك ) أي حسن الأشياء وقبحها ( عائد إلى أمر حقيقي ) حاصل ( في الفعل ) قبل الشرع

والقول خلاف الأصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء فليس القدرة عبارة عن الإيجاد المذكور بل هو تحديد كل محدود بمحده الذي يوجد به ( **قوله** ) وأما عند الفلاسفة فالفضاء عبارة ( الخ ) هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية قال الحكميم المحقق في شرح الإشارات أعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجمعة على سبيل الإبداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد وقال في المحاكمات أما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على أحسن النظام والترتيب على ما يجب أن يكون لكل موجود من الآلات بحسب ترتب الكالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء أن في مفهوم العناية تخصيصاً وهو تعلق العلم بالوجه الأصح والنظام الأليق بخلاف القضاء فإنه العلم بوجود الموجودات جملة هذا وأعلم أن الجوهر العقلي موجود في القضاء والقدر مرة واحدة إذ لا وجود لها إلا في الأزل ولكن باعتبارين وأما الصور والأعراض الجسمانية فهي موجودة فيها مرتين مرة في الأزل ومرة في الأزل مفصلة

( **قوله** والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر الخ ) أما إنكارهم القدرة فظاهر لا سند لهم خلق أفعال العباد إليهم وأما إنكارهم القضاء فإلا أنهم لم يقولوا بإرادة الله تعالى لأفعالهم بالذات بل قالوا أنه تعالى أراد أن يفعلوها بقدرهم ورغباتهم وأما إنكارهم الإرادة في فعل السيئة والمباح ( **قوله** نهي تحريم أو تنزيه ) المنهى عنه نهي تنزيه يكون مكروهاً كراهة تنزيه وهو إلى الحل أقرب بمعنى أن تاركه يثاب عليه أدنى ثواب ولا يعاقب فاعله والمنهى عنه نهي تحريم حرام عند محمد رحمه الله وأما عندهما فإباحة أو قربة منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربة منه أن فاعله لا يدخل النار بفعله لكن يستحق محذورا آخر كأن يحرم الشفاعة لرفع الدرجة أو لعدم ادخال النار لكن حرماناً مؤقتاً ( **قوله** ما لم ينه عنه شرعا ) ينبغي أن يراد بالموصول فعل صادر عن روية

(يكشف عنه الشرع) كما تزعمه المعتزلة (بل الشرع هو المثبت له والمبين) فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية لحسن ما قبله وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلاب الامر) فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في الذبح من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما) هو (العقل والقلم حسن أو قبيح في نفسه) اما الذاتان واما الصفة لازمة له واما الوجود واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاشف ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على أحد الانحاء الثلاثة (وليس له أن يعكس القضية) من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان أو الاشخاص والاحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه أو قبحه في نفسه (ولا بد أولا) أي قبل الشروع في الاحتجاج (من) تحرير محل النزاع (ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد) فنقول (وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان (يقال العلم حسن) أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن (والجهل قبيح) أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال (ولا نزاع) في ان هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها و (ان مدركه العقل) ولا تعلق له بالشرع (الثاني ملاءمة الفرض ومنافرته) فاذا وافق الفرض كان حسنا وماخالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا (ولقد يبرهنهما) أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصاحبة والمفسدة) فيقال الحسن ما فيه مصاحبة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهم الا يكون شيء منهما (وذلك أيضا عقلي) أي مدركه العقل كالمعنى الاول (ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لأعدائه)

ليخرج عنه فعل الهائم والنائم والساهي (قولهم يقال لمعان ثلاثة الاول الخ) ذكر المصنف في شرح مختصر ابن الحاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان على ثلاثة معان الاول موافقة الفرض ومنافرته الثاني ما أمر الشارع بالبناء على فاعله أو بالذم له الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج ثم قال وفعل الله تعالى باعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتزعمهم عن الفرض والظاهر ان الحصر المذكور اضافي لاحقيق اذ المعنى الاول المذكور ههنا غير المعاني الثلاثة المذكورة في ذلك الشرع أما مغايرته للاول فظاهر وأما لا خبرين فلانهما يخصان الأفعال بخلاف ما ذكره هنا فان قلت الذي حصره في الثلاثة هناك حسن الأفعال وقبحها لا مطلقهما قلت لاشك ان الحسن والقبح قد يطلقان على ملاءمة الطبع ومنافرته وليس هذا عين المعنى الاول المذكور هناك لافتراقهما في الفعل الذي لا يلائم الفرض وينافر الطبع وبالعكس كتناول الأدوية المرة النافعة والأشربة اللذيذة الغير النافعة فلا يستقيم الحصر الحقيقي فتأمل (قولهم فان قتل زيد مصلحة لأعدائه الخ) لا يخفى ان كلامه الذي نقلناه من شرح المختصر

وموافق لغرضهم (ومفسدة لاوليائه) ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه أمر اضافي لصفة حقيقة والام لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس الى شخصتين (الثالث تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجلاً وآجلاً (أو الذم والعقاب) كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسناً وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحاً وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في أفعال العباد وان اريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب (وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع فهو عندنا شرعي) وذلك لان الأفعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها (وعند المعتزلة عقلي) فأنهم (قالوا بالفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً (أو مقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً (ثم انما) أى تلك الجهة المحسنة أو المقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار) فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب

بدل على ان المراد من الغرض غرض الفاعل لا العام منه ومن غرض الغير واللام يخرج فعل الله تعالى لما ذكره فحينئذ مراده من قوله ههنا فان قتل زيد الخ ان قتل زيد اذا صدر عن أعدائه يكون حسناً بمعنى موافقته لغرض الفاعل الذى هو الاعداء ولو صدر عن أوليائه يكون قبيحاً بالنسبة الى الفاعل الذى هو الاولياء لكن يلزم على هذا أن لا يوصف القتل الصادر عن الأولياء بالحسن ولو بالنسبة الى الاعداء ولا يوصف القتل الصادر عن الاعداء بالقبح ولو بالنسبة الى الأولياء ولعل أصحاب هذا التعريف ياتزمونه (قوله) فأتعلق به المدح الخ لا يخفى ان هذا يخالف التعريف السابق المتعار عند اكثر من لشمول ذلك للباح بخلاف هذا (قوله) اكتفى بتعلق المدح والذم أى اكتفى فى المعنى الثالث ليصح محل النزاع بيننا وبين المعتزلة فى أفعال البارى تعالى فان المعتزلة قرعوا على هذا الأصل تنزيه البارى تعالى عن العبائح لا يجابها استحقاق الذم للاستحقاق العقاب (قوله) فهو عندنا شرعي ذهب بعض أهل السنة الى الحسن والقبح العقليين فى أفعال العباد دون أفعال الله تعالى مستدلاً عليه بأن وجوب تصديق النبى عليه السلام إن توقف على الشرع لزم الدور والالكان واجبا عقليا فيكون حسناً عقلاً فاذا وجب تصديقه حرم تكذيبه فيكون قبيحاً عقلاً ورد بأن وجوب تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه للدلائل العقلية مما لا نزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع وأما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز أن ثبت بنص الشارع (قوله) سواسية قال الاخفش سواسية أى اشباه فان سواء فعال وسية فيجوز أن يكون فعله أو فله الا ان فعه أقيس لان أكثر ما يقون موضع اللام وأصلها سوية انقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها (قوله) كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار لا يخفى أن المدرك بالضرورة فيها هو الحسن والقبح بالمعنى الثانى لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه

النافع مثلاً وقد لا تدرك بالعقل ( لا بالضرورة ولا بالنظر ) ولكن اذا ورد به الشرع علم انه  
ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان ) حيث أوجه الشارع ( أو ) جهة ( . قبحه )  
كصوم أول يوم من شوال ) حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم  
موقوف على كشف الشرع عنها بأمره ونهيه وأما كشفه عنها في القسمين الأولين فهو  
مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته أو بنظره ( ثم انهم اختلفوا فذهب الاولين منهم ) الى  
ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها وذهب بعض من يعدم من المتقدمين  
الى اثبات صفة ( حقيقة ) ( توجب ذلك مطلقاً ) أى في الحسن والقبح جميعاً فقالوا ليس  
حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة  
لاحدهما ( و ) ذهب ( أبو الحسين ) من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح ( مقضية  
لقبحه ) ( دون الحسن ) اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة  
( و ) ذهب ( الجبائي الى نفيه ) أى نفي الوصف الحقيقي ( فيهما مطلقاً ) فقال ليس حسن  
الافعال وقبحها الصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف اضافية تختلف بحسب  
الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديباً وظلماً ) وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول أبي  
الحسين القبيح ما ليس للممكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله ) اعتبر قيد الممكن احترازاً  
عن فعل العاجز والمالغأ فانه لا يوصف بقبيح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة  
ممن لم تبلغه دعوة نبي أو ممن هو قريب الهدى بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل  
فيه الكافر ممن في شاهر الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية وأراد بقوله

( قوله ) وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى ( لا يخفى ان المفهوم من كلام المصنف إثبات الاوائل من المعتزلة  
صفة حقيقية موجبة للحسن أو القبح والمفهوم من تقرير الشارع عدم إثباتهم إياها بل ان المتبين من بعدهم من  
المتقدمين المخالفة ظاهرة والظاهر ان مقصود الشارع اظهار عدم ارتضاؤه كلام المصنف ( قوله ) انتفاء الصفة  
المقبحة ) أى بعد القابلية لا لاصاف بها فخرج فعل العاجز والمالغأ ( قوله ) اعتبر قيد الممكن احترازاً عن فعل العاجز  
والمالغأ ) اعترض عليه بانه يصدق على بعض أفعاله ما انه ليس للممكن منه أن يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن  
التعريف بل الظاهر انه اعتبر قيد الممكن لئلا يخرج فعلهما عن التعريف لان مالهما ان فعلهما قد يكون قبحاً  
صرح به العلامة التفتازاني في شرح التنقيح وجوابه ان الشارع اعتبر شخص مفعلاً وهو فعلهما المعصوم مثلاً  
ولاشك انه ليس بقبيح فيجب اخراجه ثم الموصوف مقدركما هو القاعدة في المشتقات التي لم يدكر معها موصوفاتها  
والتقدير هنا بقوله انه أن يفعله ما ليس لفاعله الممكن منه أن يفعله نعم لو اعتبر نوع مفعلاً بوجوب شمول

ليس له أن يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء ( ويتبعه ) أو يتبع هذا التعريف  
المذكور للتبسيط تعريفان آخران له أحدهما ( انه ) فعل ( يستحق الذم فاعله ) المتمكن منه  
ومن العلم بحاله وذلك انه لم يكن له أن يفعله ( و ) ثانيهما ( انه ) فعل هو ( على صفة تؤثر في  
استحقاق الذم ) اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به أن يفعله ( والذم قول أو فعل أو  
ترك قول أو فعل يأتي عن اتضاع حال الغير ) وانحطاط شأنه واذا تصورت هذا التعرير  
تقول ( لنا ) على ان الحسن والتبجح ليسا عقليين ( وجهان : الاول ان العبد مجبور في أفعاله  
واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح ) لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه  
الصفات ( اتفاقا ) منا ومن المخصوص ( بيانه ) أي بيان كونه مجبورا ( ان العبد ان لم يتمكن من الترك  
فذاك هو الجبر ) لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع ( وان تمكن ) من الترك ( ولم يتوقف )  
وجود الفعل منه ( على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب )  
يرجح وجوده على عدمه ( كان ذلك ) الفعل حينئذ ( اتفاقا ) صادرا بلا سبب يقتضيه فلا  
لا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازية ترجحه ( وان توقف ) وجود  
الفعل منه ( على مرجح لم يكن ذلك ) المرجح ( من العبد والا ) نقلنا الكلام الى صدور  
ذلك المرجح عنه و ( تسلسل ) وهو محال ( ووجب الفعل عنده ) أي عند المرجح الذي  
يتوقف عليه ( والاجاز منه الفعل والترك واحتاج ) حينئذ ( الى مرجح آخر ) اذ لو لم يحتاج  
اليه وصدور عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر  
نقلنا الكلام اليه ( وتسلسل فيكون ) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح ( اضطراريا  
وعلى التقادير ) أعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا ( فلا اختيار للعبد ) في

الحل له وعدم تقدير الموصوف المذكور اذ لا شك في قبحه وهو مناط ما ذكره في التلويح ( قوله صادر بلا سبب )  
اشار الى انه المراد بالاتفاق ههنا وان كان معناه في المنطق ما يتوقف على مرجح تام لانعله بعينه ( قوله وتسلسل  
وهو محال ) قدمنا انه لا يلزم التسلسل اذا كان صادرا عن العبد باختياره وأما اذا صدر عنه لا به فلا واعلم ان  
بعض الاعتراضات التي أوردناها في المقصد الاول من هذا الموضع توجه على ما ذكره في هذا المقصد أيضا فلا  
حاجة الى تكريرها فليطلب منه ( قوله كان اتفاقيا كما مر ) أي صادر بلا سبب يقتضيه ويخص وجوده بالنسبة  
الى ذلك الوقت الذي وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز أن يرجح وقت وجوده على سائر الاوقات كما انه  
يرجح نفس وجوده على عدمه اذ لا مانعة بين المرجحين قلت لما كان المرجح الاول هو الاختيار المطلق في  
الوقتين معا على الفرض السابق كان نسبته الى الوقتين حينئذ على السوية لا معنى لترجيحه وقت وجوده على سائر



أفضاله ( فيكون مجبورا ) فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب  
أما عندنا فلانه لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية  
( فان قيل هذا ) أي استدلالكم على كون العبد مجبورا ( نصب للدليل في مقابلة الضرورة )  
اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا في أفعاله يفرق بين الاختياري والاضطراري  
منها ( فلا يسمع ) لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة ( وأيضا فانه ) أي دليلكم ( ينفي قدرة  
الله تعالى لا طراد الدليل في أفعاله والمقدمات المقدمات والتقارير التقرير ) فيقال ان لم يتمكن  
من الترك فذلك وان تمكن منه لم يتوقف الفعل على مرجع الى آخر ما مر فقد انتقض  
الدليل للذكور بأفعاله تعالى ( وأيضا فانه ) أي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين  
( ينفي ) أيضا ( الحسن والقبح الشرعيين ) المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد  
مجبورا لم يثبت عليه تكليف ( لانه تكليف مالا يطاق ) ونحن لا نجوزوه ( وأنتم وان جوزتموه  
فلا تقولون بوجوبه ولا يكون كل التكاليف كذلك ) أي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من  
دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح  
شرعي مع انه ما ثبت ان عندهم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والا ظهران  
بقال انه ينفي الشرعيين أيضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة للرتمش والنائم  
والنمى عليه لا توصف في الشرع بحسن ولا قبح ويستأنز أيضا كون التكاليف بأمرها  
تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به ( وأيضا فالمرجع ) الذي يتوقف عليه فعل العبد ( داع له  
بقتضى اختياره ) للموجب ( للفعل وذلك لا ينفي الاختيار ) بل يثبت وهذا السؤال هو الحل  
وما قبله اما نقض أوفي حكمه ( قلنا أما الاول فلان الضروري وجود القدرة ) والاختيار  
( لا ونوع الفعل بقدرته ) واختياره واستدلالنا انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون  
مصادما للضرورة ( وأما الثاني ) وهو النقض بأفعال الباري ( فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع  
لا لمرجع اضافي ) لا اختياري ( انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعزلة ) القائلة بان قدرة  
العبد لا تؤثر في فعله الا اذا انضم اليها مرجع ( يسمونه الداعي ) ونحن لا نقول بها فان الترجيح

الاول هو ظاهر ( قوله والاظهر أن يقال الخ ) أي الاظهر أن يجعل كل من لزوم نفي الشرعيين وتكليف مالا  
يطاق فسادا مستقلا لأن يجعل اللازم هو الاول ويجعل الثاني دليلا عليه كما هو الظاهر من كلام المصنف وان  
كان المتبادر من كلام الشارح انه تعبد المقدور ( قوله اما نقض أوفي حكمه ) كونه نقضا بالنظر الى لزوم نفي قدرة

بمجرد الاختيار) المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع (عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختباريا كما تقدم في مسألة المأوب من السبع والمطشان الواحد للقدحين المتساويين) وإذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقص بفعل الله تعالى (وأبضا) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بيمينه جاريا في فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد أن يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه أشار بقوله (فرجح فاعليته تعالى) قديم هو ارادته وقدرته المستندان الى ذاته ايجابا والمتعلقان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفي الاختيار والا جاز أن يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر أخرى فيكون اتفاقيا كما مر في العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح للوجوب ارادته للمستند الى ذاته بخلاف ارادة العبد فلانها مستند الى غير ذلك فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه لعلنا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب (فلا يحتاج) ذلك المرجح القديم (الي مرجح) أخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية المبدفاته حادث محتاج الى

الله تعالى والخسن والقبح الشرعيين وكونه في حكمه باعتبار لزوم السفسطة (قوله هو ارادته وقدرته) فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل الى الداعي كابدل عليه سياق كلام الشارح والمرجح الذي ذكره أعنى الارادة والقدرة ليس بداع فالعواب ان يقال هو علم بالنفع فتدبر (قوله والمتعلقان بالفعل في وقت مخصوص) الظاهر ان مراده بالوقت المخصوص هو وقت وجود الفعل وحينئذ لا وجه للقول بان المرجح قديم لان التعلق معتبر في المرجح فيكون المرجح من بعد اللهم الا أن يقال ان المراد بالوقت المخصوص الازل بان يتعلقا في الازل بوجود المقدور في الازل ولا حاجة الى تعلق آخر حادث (قوله لنا ان نختار الوجوب) قيل الوجه أن يختار الجواز لان الفعل اذا وجب مع المرجح القديم لزم الايجاب قطعاً لا شائبة كما قاله ولزم كون الفعل اتفاقيا ممنوع بل اللازم كون تعلق الارادة بلا داع ولا استحالة فيه وأنت خير بأنه انما اختار الوجوب لما مر من ان رجحان الوقوع لا يكفي فيه بل لا بد من الوجوب وأما قوله من شائبة الايجاب فبالنظر الى أن ليس اللازم الايجاب البعث كما في الطبائع المجبورة من النار المحرقة والماء المرطب ضرورة تحقق الارادة وان وجب نطقها الموجب للفعل على ان المراد لزوم خلط الايجاب فلا بدل على عدم الايجاب نفسه وان أوجه العبارة (قوله ولا يحتاج الى مرجح اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث) فيه بحث لانه ان أراد عدم الاحتياج الى علته أصلاً فباطل

مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله (وأما الثالث) وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين (فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأخير القدوة الفاعل فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة) أي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم اذ لا بد فيه من تأخير القدرة فلا ينجه علينا النقض بالشرعي (وأما الرابع) وهو الحل (فمقصودنا) من دليانا على كون العبد مجبورا ومضطرا (أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب للفعل (بمحصل) أي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه (له بخلق الله تعالى إياه وقد بيناه) أي عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كاف في عدم الحكم) بالحسن والقبح (عقلا اذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل) في العبد كما قاله الشيخ وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه (كامام الحرمين) (وفي كونه مانعا من حكم العقل) بالحسن والقبح (عند الخصم) فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا \* (الثاني) من الوجهين وانما ينتهض حجة على غير الجبائي (لو كان قبح الكذب ذاتيا) أي لذاته أو لصفة لازمة لذاته (لما تخاف) القبح (فنه لان ما بالذات) وكذا ما هو بواسطة لازم الذات

بالضرورة كيف يترتب حينئذ وجوب الفعل بالاجنبي الغير الصادر عن الذات وان أراد عدم احتياجه الى ما يرجح وجوده عن العلة فلا يلزمه التعليل فتأمل (قول) وانما ينتهض حجة على غير الجبائي (فان قلت لعلمهم يريدون ان مقتضى هو الذات أولا زمامها لكن بشرط الجهات والاعتبارات فلا ينتهض ما ذكر حجة على غير الجبائي أيضا قلت ما ذكرته يقول الى مذهب الجبائي وقد ثبت بالنقل الصحيح اختلاف مذاهم (قول) فانه أي الكذب قد يحسن الخ) قيل عليه الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه لكن ترك الانجاء النبي أقبح منه فيلزم ترك الاقبح الى القبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وأجيب بان الكذب لما تين طريقا الى الانجاء الواجب كان حسنا البتة ورد بأن هذا بعد تسليمه انما يغيد حسن الكذب من جهة كونه طريقا الى الانجاء وهذا لا ينافي قبحه لذاته لجواز اجتماع الجهتين وأنت خير بأن الحجة على غير الجبائي وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه اما لذاته أو لصفة لازمة له فلا يجمع القبح أصلا واجتماع الحسن والكذب باعتبار الجهتين انما يأتى على مذهب الجبائي كما سيأتى اليه الاشارة (قول) واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق الخ) فان قيل سلمنا أن المدق ههنا يقضى الى اهدار دم المصوم لم يكن لانسلم قبحه فان المدق الضار حسن عندنا وان لم ندرك حسنه بالضرورة قلنا النفرة التي يجدها العقل في هذا المقام أقوى بكثير من النفرة التي يجدها في الكذب فيما لا مضرة فيه فاذا كانت الصورة الثانية قيمة عندكم كانت الصورة الاولى أولى بالقبح (قول) وهو باطل فتعين الاول) نقل عنه رحمه الله ان هذا اشارة الى ان التردد ليس بكاف بل الاولى أن يقال اذا جاء الغد فكذب به حسن والا فتركه وهو باطل فتعين الاول وأنت خير بأنه لا حاجة الى هذا اذ يكفي في إبطال التحسين والتقبح العقليين استزمامه في هذه الصورة أما اجتماع الحسن

(لا يزول) عن الذات وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) أي الكذب (قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي) من ظالم (بل يجب) الكذب حينئذ لانه دفع للظالم على المظلوم (ويذم تاركة فيه قطعا) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن (وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل) ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار أو يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والترية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمة قيل ان في المعارض لندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لاحسنا لا نأقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية أو على قصد أي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن أن يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قببح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق أيضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال (وللاصحاب) في ابطال التحسين والتقييح القائلين (مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها أحدها من قال لا كذب غدا فإذا جاء الفسد فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته وأما قبيح فتركه حسن مع انه) أي تركه (يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح) فيلزم أن يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لا يكون قببح الكذب ذاتيا لا نقلابه حسنا وهو المطلوب (قلنا لا نسلم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع) فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعاقبه بالخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحا ومثلي ذلك جائز عند الجبائية القائمين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يتجه هناك

والقبح في شيء أو يتخلف القبح عما لا يجوز تخلفه عنه فتأمل (قوله) لانسلم ان مستلزم القبيح قبيح) أي لانسلم انه قبيح مطلقا حتى لا يجمع الحسن في الجملة فلا ينافي هذا المنع قوله فيتعدد جهة الحسن والقبح (قوله) فيكون مثلا الكلام الواحد الخ) انما قال مثلا لان ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثاني أن يتحقق كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين وبهذا يدفع ما قيل من ان قوله والكلام الواحد لا يلائم السياق فان الكلام

أن يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالخبر عنه لا على ماهو به وحسن باعتباره استلزامه للمصداق والآنجاه وقد نهناك على ذلك (أو تلزم قبحه) أي قبح كلامه في الغد (مطلقا لانه قبيح اما لذاته) ان كان كاذبا (واما لاستلزامه القبيح) ان كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح) وأنت خبير بأن انقلاب الحسن الى القبيح انما يتأتى على القول بالوجود الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جمل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها (الثاني) من المسالك الضعيفة (من قال زيد في الدار ولم يكن) زيد فيها (فقبح هذا القول اما لذاته) وحده (أو مع عدم كون زيد في الدار) اذا قائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيدا في الدار والثاني لانه يستلزم كون المدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمنع أن يكون عدميا الثالث قبحه) أي قبح الكلام الكاذب (لكونه كذبا ان قام بكل حرف) منة (فكل حرف كذب) اذا المفروض انه متصف بالقبح المطل بالكذب (فهو خبر) لان الكذب من صفات الخبر (وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لثرتها) أي ترتب الحروف (وتقضى المتقدم) منها (عند حصول التأخر) واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فالمصنف ردد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف أو بمجموعها وأما الآمدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمتقضى لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه أولا حادها والاول باطل لأن مالا وجوده لا يتصف

في ترك الكذب وهو المستلزم للقبح لا الكلام المادق (قوله) وأما لاستلزامه القبيح (الح) فان قلت يلزم على هذا أن يكون ترك القبح قبيحا قلت بطلان اللزم ممنوع عندكم فان ترك القبح اذا كان مستلزما للقبح آخر يكون قبيحا (قوله) على بطلان مذاهب المعتزلة كلها لكون الظاهر انه لا بطل قول من يقول القبح مطلق بالذات حيث قال فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته (قوله) والشرط لا يمنع أن يكون عدميا (كما هو المشهور وان كان الشرط العدمي عند المصنف كاشعا عن شرط وجودي كما يقتضيه كلامه في بحث الالهي لعل قول فلا وجوده لثرتها (الح) الظاهر من كلام المصنف ان ضميره راجع الى القبح والمعنى وان قام بالمجموع القبح فلا يتحقق للقبح في المحل لعدم وجود موصوفه فلزم الخلف ولا يرد انه لا يلزم من عدمية القبح عدم اتصاف المجموع به لجواز الاتصاف بالصفات العدمية لان الكلام مبني على ان القبح صفة ثبوتية فاذا لم يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بالسواد المعدوم وقد مر نظيره (قوله) وأما الآمدي فانه قال (الح) قيل انما عدل عن هذا التقرير لان ما له الى انكار كون الكذب صفة لمجموع الكلام وانه باطل إجماعا وبادهة ولقائل أن يقول ما له الى انكار كون كذب المجموع سببا

بصفة مقتضية لامر نبوتي لان مقتضى له لا بد أن يكون نبوتيا فلا يكون صفة للمعلم  
والثاني باطل أيضا لان مقتضى القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه  
بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال (قلنا هو) أي القبح (من صفاته النفسية)  
لا من صفاته المعنوية (فلا يستدعى صفة) يكون هو معللا بها (كما هو مذهب بعضهم)  
القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقة قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه  
على تقرير الآمدي وأما على تقرير الكتاب فينبغي أن يقال ليس يلزم من كون القبح  
ذاتيا أي مستندا الى ذات الشيء أن يكون موجودا خارجيا حتي يمتنع وقوعه صفة لامر  
عدي لجواز أن يقتض ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية ويستحيل انفكاكها عنه (أو يقوم)  
القبح (بكل حرف بشرط انضمام الآخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب أو) يقوم  
القبح (بالجموع لكونه كاذبا وما هو جوابكم فيه فهو جوابنا) في قيام القبح به (الرابع  
كونه) أي كون الفعل (قبيحا ليس نفس ذاته) ولا جزأ منها (لتعلقها دونه بل زائد)  
عليها (وانه موجود لانه نقيض اللاتبيح القائم بالمعدوم فيزرم) حينئذ (قيام المعنى) الذي  
هو القبح (بالمعنى) الذي هو الفعل (قلنا قد سبق الكلام على مقدماته) فان نقيض المسمى  
لا يجب أن يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وأيضا  
لانسلم امتناع قيام المرض بالعرض اذ لم يعم عليه دليل كما عرفت (مع انتقاضه بالامكان

لقبحه بناء على ان القبح صفة ثبوتية لا انكار قيام الكذب بالجموع كما لا يخفى (قوله قلنا هو من صفاته النفسية) هذا  
الجواب عن يقول قبح الأشياء لذاتها ومن يقول هو لصفاتها فجوابه ماسياتي (قوله فلا يستدعى صفة) حتى يقال  
انها كونه كاذبا فيلزم على الشق الأول كون كل حرف خبرا فظهر ان الجواب يتجه على تقرير المصنف أيضا كما  
زعم الشارح انه انما يتجه على تقرير الآمدي (قوله بشرط انضمام الآخر اليه) فان قلت عند ما وجد الاول لانضمام  
وعند ما وجد الآخر الاول لقبح قلت المراد بشرط كونه بحيث ينضم اليه الآخر فان قلت الكلام في قبح الكل  
فكيف يقوم بكل حرف بالشرط المذكور قلت قبح الكل جملة قبضات الاجزاء فلما وجد الموصوف على التقضى  
وجد الصفة كذلك (قوله وأيضا لانسلم امتناع الخ) وأيضا ما فيه حرف النفي لا يلزم من قيامه بالمعدوم أن يكون سلبا  
محضا لجواز أن يكون مفهوما كليا يصدق على أفراد بعضها وجودي وبعضها عدي كاللا يمكن الصادق على الواجب  
والممتنع وأيضا لانسلم امكان تعقل ذات الفعل بالكذب وأما التعقل بالوجه فلا يجدي فان قلت لم ينقض الدليل  
بأنه يقتضى أن لا يتعقل الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام المرض بالعرض قلت لان الحسن والقبح اذا لم يكونا  
لذات الفعل أو لصفة من صفاته بل بالشرع لا يكونان عرضين حقيقيين قائمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع  
فلا يلزم قيام المرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا لذاته أو لصفته فانهما حينئذ يكونان عرضين حقيقيين قائمين

والحدوث) فان هذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبح أمرا موجودا جار فيهما مع  
 كونهما اعتباريين (الخامس علة القبح جاصرة قبل الفعل ولذلك ليس له أن يفعله) فلولان  
 ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك (ويلزم) حينئذ قيام الصفة الحقيقية  
 بالمعدوم) لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتا لزم تقدم المعلول  
 على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلة اما ذات الفعل وصفته وليس شيء  
 منهما حاصل قبله (قلنا) لا نسلم ان القبح أو علة حاصل قبل الفعل بل (يحكم العقل باتصافه  
 بالقبح) وبما يقتضيه (اذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والاقدم عليه لا تصافه  
 بالقبح أو بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متغيرة في الازل فيصح  
 عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية (ثم لاهمثلة طريقان حقيقيان طريقا الزايمان  
 أما الحقيقيان فأحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء  
 بغير حق) وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من أنواع  
 الايذاء (وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح أو الحسن (بالشرع) فيقول به غير المتشرع ومن  
 لا يتدين بدين أصلا) كالبراهمة (ولا بالعرف اذا اختلف بالامم) على حسب اختلافهم  
 (وهذا) الذي ذكرناه (لا يختلف) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب أن ذلك)  
 أي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور المذكورة (بمعنى الملازمة والمنافرة أو صفة  
 الكمال والنقص مسلم) اذ لا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه  
 ممنوع) على انه قد يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدء ذلك الجزم المشترك

بالفعل سواء اعتبرهما معتبرا أو لا فيلزم قيام العرض بالعرض كذا في شرح الصحائف هذا وقد حقق المحقق  
 التفتازاني في شرح الأصول ان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لاصفة فلينظر فيه  
 (قوله الخامس علة القبح الخ) فيه بحث لجواز أن يكون القبح من الصفات النفسية فلا تعلل حينئذ حتى يقال ان  
 علة حاصل قبله على انه لا يرد على الجبائية لان قيام الاعتباري بالمعدوم جائز فلا ولي أن يقال القبح حاصل قبل  
 الفعل ولذلك ليس له أن يفعله فيلزم اما قيام الصفة الحقيقية أعني القبح بالمعدوم أو تقدم الشيء على نفسه (قوله  
 فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية) الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى ما لا يكون العدم  
 داخلا في مفهومه لا بمعنى الموجود فيصحتل أن يكون مدعاهم وجود القبح في الخارج بناء على أنه نقبض اللاقيع  
 المعدوم فيه وكذا وجود علة وحينئذ لا اتجاه لقوله على أن القدماء الخ (قوله أن الناس طرا الخ) (النصاري  
 القائلون بالتثليث مستثنى من هذا العام) (قوله ومن لا يتدين بدين أصلا) جزم من لا يتدين بقبح قبل الانبياء



( وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوي فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعاً ) بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركز في عقله لما اختاره كذلك ( وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعاً ) واستغرق في ذلك طوقه ( وان لم يرج منه ثواب ولا شكوراً كما ان كان المنقذ طفلاً أو مجنوناً وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع أو دفع ضرر ) بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسناً في نفسه ( والجواب اما حديث اختيار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة العالم و ) كون ( الكذب منافراً ) لها ( ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه ) فاختياره الصدق للملائمة تلك المصلحة لا لكونه حسناً في نفسه ( وأما حديث الانقاذ فذلك لركة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه ) أي يتصور اشرافه على الهلاك ( فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدره فيجبره ذلك الى استحسانه من نفسه حق الغير وأما ) لطريقان ( الالزاميان فأحدهما لو حسن من الله كل شيء ) كما اقتضاه مذهبكم من القبح انه هو لاجل النهي الذي لا يتصور في أفعاله تعالى ( الحسن ) أي لم يتمتع ( منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي ) بالمعجزة ( كاذباً ولا يمكن ) حينئذ ( تمييز النبي عن المتنبي ) فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنتفي فائدة البعثة ( وانه باطل اجماعاً وحسن منه ) أيضاً ( خالق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور ) الدهوسد باب النبوة ( والجواب ان مدرك امتناع الكذب ) منه تعالى ( عندنا ليس هو قبحه ) العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز أن يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا ) في مباحث كونه تعالى متكلماً ( ودلالة المعجزة ) على صدق المدعى ( عادية ) فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان

بطريق ان يقول لو وجدني لقع قبله ( قوله أي لم يتمتع منه الكذب الخ ) انما فسر الحسن بعدم الامتناع ايماء الى أن مبنى بطلان الشرائع عدم الامتناع حتى لو جعل فعل الله تعالى واسطة لثم الالزام أيضاً ولان الحسن بمعنى عدم النهي مسلم عند المعتزلة أيضاً ( قوله لانه قد يكون في تصديقه للنبي عليه السلام الخ ) الجواب والسؤال مبنيان على أن التصديق بالمعجزة اخبار خاص وقد مر ما فيه وان أريد بالكذب في السؤال الكذب العقلي فالجواب يستقامن قوله ودلالة المعجزة عادية ( قوله ودلالة المعجزة عادية ) هذا في التصديق جواب آخر فتأمل

كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسباني ( وثانيها الاجماع على تليل الاحكام ) الشرعية  
 ( بالمصالح والمفاسد ) ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لا يمنع تليل  
 الاحكام بها ( وفي منه سد باب القياس وتمطل أكثر الوقائع من الاحكام وأنتم لا تقولون  
 به قلنا اعتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر ) من ان المصلحة  
 والمفسدة راجعة الى ملائمة الغرض ومنافرة ولا نزاع في انه عقلى نعم رعايته تعالى في أحكامه  
 مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على أصلنا وأصلكم  
 ( وقد يحتج بلزوم الخاف الانبياء ) وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح  
 شرعيين ( وقد مر في باب النظر ) من الوقت الاول ( • • • ) فربيع • • • اذا ثبت ان الحاكم  
 بالحسن والقبح هو الشرع ( دون العقل ) ( ثبت ان لاحكم ) من الاحكام الخمسة وما ينتمى  
 اليها ( للافعال قبل الشرع وأما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنة أو قبيحة بالعقل ) من  
 الافعال التي ليست اضطرارية ( ينقسم الى الاقسام الخمسة لانها ان اشتمل تركه على مفسدة  
 فواجب أو فعله خرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فنسبوه أو تركه فمكروه والا  
 أي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فباح وأما ما لا يدرك جهته بالعقل  
 لا في حسنة ولا في قبيحة ( فلا يحكم فيه ) قبل الشرع ( بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل )  
 اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه ( وأما على سبيل الاجمال ) في جميع تلك الافعال ( فقيل بالخطأ  
 والاباحة والتوقف • • • دليل الخطأ انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه ) لان الكلام فيما قبل  
 الشرع ( فيحرم كما في الشاهد والجواب الفرق بتضرر الشاهد ) دون الغائب وأيضا حرمة  
 التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع ( • • • دليل الاباحة وجهان • • • أحدهما انه تصرف  
 لا يضر المالك فيباح كالاستغلال بمقدار الغير والاقباس من ناره والنظر في مرآته والجواب

( قولهم وما ينتمى اليها ) أي من الثواب والعقاب ( قولهم في فعل فعل ) الظاهر أن فعل الثاني تأكيدي لا دلالي ويحذف  
 حذف المضاف أو العاطف أي دون فعل أو فعل ( قولهم وأما على سبيل الاجمال ) حاصل كلامه انه اذا لوحظ  
 خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص لعدم ادراك جهة تقتضيه وأما اذا لوحظت بهذا العنوان أعني  
 بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنة أو قبيحة لم يحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال وبالجملة لا شك في  
 اختلاف الأحكام باختلاف العنوان فيجوز أن لا يدرك جهة حسن فعل أو قبيحة اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف  
 حكمه ويدرک جهة واحدة منهما اذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم بأن كل مؤمن في الجنة وكل كافر في  
 النار مع التوقف في المعين منهما وهذا التقرير اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالخطأ

أن الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه ( أي في الأصل ) بالمعنى المتنازع فيه ممنوع ) بل  
 إنما يحكم فيه بمعنى الملازمة وموافقة الغرض والمصلحة ( • ونأيها أنه تعالى خلق العبد وخلق  
 الشهوة فيه وخلق المتنع به ) من الثمار المطبوعة وغيرها ( فالحكمة تقتضي أباحتها ) أي  
 أباحة الانتفاع والا كان حتمه عبثاً ( وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن يفترغ غرفة  
 من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك ترى العقل يحكم بمنع اكرام الاكرمين منه وتكليفه  
 الترض للهلاك كلا • والجواب ربما خلقه ليصبر ) عنه وبمنع هواه وشهوته ( فيثاب ) على  
 ذلك وهذه منفعة جليلة ( أو ) خلقه ( لغرض آخر لانمله • وأما التوقف فيفسر تارة بعدم  
 الحكم ومرجعه الاباحة إذ مالا منع فباح الا أن يشترط ) في الاباحة ( الاذن فيرجع الى  
 كونه ) حكماً ( شرعياً ) لا عقلياً وكلامنا فيه وانما يتجه هذا اشتراط اذن الشارع لا اذن العقل  
 وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا أن يراد توقف العقل عن الحكم ( و )  
 يفسر ( تارة بعدم العلم ) أي هناك حظر أو اباحة لكننا لانمله ( وهذا أمثل ) من التفسير  
 الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن • عدم العلم ( لانه ارض  
 الادلة ) اذ قد تبين بطلانها ( بل لعدم الدليل ) على أحد هذين الحكمين بعينه

### ﴿ للمقصد السادس ﴾

اعلم ان الامة قد اجتمعت ( اجماعاً مركباً ) على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب  
 فلا شاعرة من جهة انه لا يقبيح منه ولا واجب عليه ( فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك  
 واجب ) واما الممثلة فن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا ) الخلاف  
 في مبنى الحكم المتفق عليه ( فرع المسئلة المتقدمة ) اعني قاعدة التحسين والتقبيح ( اذ  
 لاحاكم قبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل ) فن جملة حا كما بالحسن والقبح

أو الاباحة فتأمل ( قوله من بحر لا ينزف ) أي لا ينقص من زرف السرداب أي ذهب ماؤها ( قوله لغرض آخر )  
 هذا على تقدير ان يكون أفعال الله تعالى معللة بالاعراض ( قوله أي هناك خطراً وابطاحاً لكننا لانمله ) فيه دفع لما  
 ذكره المحقق التفتازاني في التلويح من أن تفسير التوقف بعدم العلم بان فيه حكم الله أم لا باطل لاننا نعلم قطعاً ان الله  
 تعالى في كل فعل حكماً اما بالمنع أو بعدمه ( قوله على أن الله تعالى لا يفعل القبيح ) فان قيل الكفر والطلم والمعاصي  
 كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلت نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له فان قيل  
 فلا يفعل الحسن أيضاً لانه لا حكم عليه أمراً كما لا حكم عليه نهياً والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء  
 في أفعاله فكانت حسنة لكونها متعلقة بالدع والثناء عند الله تعالى وأما اذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم

قال بقبیح بعض الافعال منه ووجوب بعضها علیه (و) نحن (قد أبطلنا حكمه وبيننا) فيما  
تقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد) ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كالا وجوب عنه ولا  
استقباح منه (و) اما (المعتزلة) فلهم (أوجبوا عليه) تعالى (بناء على أصلهم أموراً) فنذكرها  
هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان إبطال أصلها كافياً في إبطالها (الاول اللطف  
وفسوره بأنه) الفعل (الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية) ولا ينهي الى  
حد الاجاء (كعبئة الانبياء فاما تعلم) بالضرورة (ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد  
عن المعصية فيقال لهم هذا) الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف (ينقض بأمور  
لا تخصي فاما تعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهي  
عن المنكر وكان حكام (الاطراف مجتهدين متفقيين لكان لطفاً وأنتم لا توجبونه) على  
الله تعالى (بل نجزم ببعده) فلا يكون واجبا عليه (الثاني) من الامور التي أوجبوها  
(الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد) على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع  
عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعاً كان الايمان به واجبا (ولان التكليف اما لا يفرض وهو  
عبث وانه لجد قبيح) خصوصاً بالنسبة الى الحكيم تعالى (واما لنرض اما عائد الى الله تعالى  
وهو منزّه عنه اولي العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما اضراره  
هو باطل اجماعاً) وقبيح من الجواد الكريم (وامانفعه وهو المطلوب) لان ابطال ذلك  
النفع واجب لئلا يلزم نقض الفرض (فيقال لهم المعاعة) التي كلف بها لا تكافي الزم السابقة  
لكثرتها وعظمتها وحقارة أفعال العبد وانما بالنسبة اليها وما ذلك الا كن يقابل نعمة المالك  
عليه بما لا يحصره بتجريك اغلته فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه) واستمعة فانه اياه  
(وأما التكليف فنختار انه لا يفرض) ولا استحالة فيه كما سيجي عن قريب (أو) هو (انصر  
لوم) كالكاثرين (ونفع آخرين) كما مؤمنين (كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب)  
بل هو تفضل على الابراء وعدل بالنسبة الى الفجار (الثالث) من تلك الامور (العقاب على

في حكم الله تعالى فالامر أظهر (قوله أوجبوا عليه تعالى) ففسروا الوجوب العقلي بما يستحق تاركه الذم عند العقل  
وما يلزم صدره لاخلال تركه بالحكمة ورد على الاول بانه المالك مطلقاً فلا يستحق الذم بالتصرف في ملكه وعلى  
الثاني بان له تعالى في كل ترك له صالح لا تخصي فلا يتخلل بالحكمة على انه لا معنى للزوم الا عدم التحسن من التلذذ وهو  
ينافي الاختيار فتأمل (قوله وانه مشقة بلا حظ) لك أن تقول انه مشقة لكن لم لا يجوز أن يحصل به عوض دينوي

المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي ( وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبد ان مطيع وعاص ( وفيه ) أى في تركه أيضا ( أذن للمعصاة في المعصية واغراء لهم بها ) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبايح فلم يجزم المكاف بأنه يستحق على ارتكاب التيسيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جاوز ترك العقاب لكان ذلك أذنا من الله سبحانه وتعالى للمعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى ( فيقول لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل ) وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي ( وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضئيف جدا ) يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب رجحان على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمها ( الرابع ) من الامور الواجبة عدم ( الا صلاح للعبد في الدنيا فيقال ) لهم ( الا صلاح للكافر الفقير المذنب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق ) مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان أصاح له فلا يكون الا صلاح واجبا عليه تعالى \* ( حكاية ) شريفة ( تنحى بالقلم على هذه القاعدة ) لقائلة بوجوب الاصلاح على الله سبحانه وتعالى ( قال الاشعري لاستاذه أبي على الجبائي مات قول في ثلاثة اخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحد في المعصية ومات أحدهم صغيرا فقل يشاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يشاب ولا يعاقب قال ) الاشعري ( فان قال الثالث يارب لو عمرتني فأصلح فادخل الجنة ) كما دخلها أخى المؤمن ( قال ) الجبائي ( يقول الرب

كما قال أبو هانئ وأتباعه في الامم ( قوله ) تنحى بالقلم ( أى يقبل يقال انحى عليه بالسوط أى أقبل به عليه والمعنى انها تقبله باقبال وتوجه نام فهو أبلغ من القلم ) ( قوله ) والثالث لا يشاب ولا يعاقب ( وان كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القائلين بان أفعال المشركين خدم أهل الجنة فهم في الجنة ولا ثواب لهم اذ الثواب عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة بالنعظيم والاكرام والعيد الاخير منتف في حقهم ثم دخولهم الجنة بلا ثواب لا ينافي كونها دار ثواب لان معناه ان الثواب لا يكون الا فيما لان كل من دخلها يشاب ( قوله ) يارب لو عمرتني الخ ( لو هذه للفقهي وهي عند بعض النحاة قسم برأسها لا يحتاج الى الجواب ولكن قد يؤول لها بجواب منصوب كما فيما نحن فيه وقيل هي لو الشرطية التي أشربت معنى التمني وقيل هي لو المصدرية أتيت عن فعل التمني والمراد بالدخول في قوله فادخل الجنة الدخول المقررون بالثواب اذ الدخول بدونه حاصل لأطفال المشركين عندهم كما تحققت قيل لو قال الجبائي

كنت أعلم أنك لو عمرت لنفسقت وفسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يارب لم لم تمنني صغيراً لئلا اذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت) الجبائي (فتترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق) الذي كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (أول ماخالف فيه) الاشعري (المعتزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشبيد مباني الحق بدمون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (العوض عن الآلام) فانهم (قالوا الا لم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة) كالم الحمد (لم يجب على الله عوضه والا) أي وان لم يقع جزاء (فان كان الايلاء من الله وجب العوض) عليه (فان كان من مكاف آخرفان كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطى المجنى عليه عوضاً لا يلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المؤلم عن ايلامه أو تمويضه من عنده بما يوازي ايلامه) أي لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه (ولهم بناء على هذا الاصل) الذي هو وجوب العوض المعروف عندهم انه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال (اختلافات) ركيكة (شاعذة بفساده) أي بفساد الاصل (الاول قال طائفة) كابى هاشم وأنباعه (جازأن يكون العوض في الدنيا) اذ لا يجب دوامه (وقال آخرون) كالملاف والجبائي وكثير من متقدميهم (بل يجب أن يكون في الآخرة) الوجوب دوامه (كالثواب) وذلك لان انقطاعه يوجب ألماً فيستحق بهذا الألم عوضاً آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع

التعويض كالاحداث ليس بواجب بل الواجب اقدار ما يمكن به العبد من الطاعة لسلم عن الازلام (قوله فان كان الايلاء من الله تعالى الخ) يدخل في هذا كل ما فعله غير المكلف كالسبع والصبي بقرينة قسميه وفيه بحث لانه يخالف قوله عليه السلام انه تعالى يأخذ للجماء من القرناء اللهم الا أن يفرق بين تعويض المكلف وغيره وقد يجاب بأن الحديث خبر واحد في مقابلة القطع مع انه لا يدل على كيفية الانصاف فلعلها تكون بايتاء العوض من من عبده تعالى (قوله وان لم يكن له حسنات الخ) كأنهم لا يجوزون أن يؤخذ من سيئات المجنى عليه ويحمل على الجاني على ما ورد في الاحاديث فلعلهم نظروا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى أي لا يؤخذ أحد بذنب غيره لئلا نقول هذا وزر ايلامه المعلوم (قوله فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه) لما سيجي من انهم صرحوا بأن العوض من الله تعالى يجب أن يكون زائداً (قوله مستحق خال عن التعظيم والاجلال) احتراز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخالى عن التعظيم عن الثواب ومن هنا يظهر انه لا يجب اعلام المستحق للعوض باحصاله عوضه بخلاف الثواب فانه يجب أن يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بأن يشعر بأنه ثواب له كذا في التجر يد وشرحه (قوله ويتسلسل) قيل انه لا يجوز أن يعوض عن ألم الانقطاع في الآخرة اللهم الا أن يقال مدعاهم وجوب كون بعض العوض في الآخرة ومدعى الفريق الأول جواز كون كله في الدنيا فاذا كان

( الثاني هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثوب أو تنقطع ) أى هل يجب دوامه أو يجوز انقطاعه وهو أصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك \* ( الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثوب ) أولا فن قال بالاحباط تمسك بأنه لو لاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من أوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق أو الكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى أن عوض أهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف ( الرابع هل يجوز ائصال ما يوصل عوضا الا لام ابتداء بلا سبق الم أم لا ) يجوز \* ( الخامس على الجواز هل يؤلم لمعوض أو يكون ذلك مع امكان الابتداء به ) على طريق التفضل ( مخالفا للحكمة \* السادس على المنع هل يؤلم لمعوض عوضا زائدا ليكون لطفاله ولغيره اذ يصير ذلك ) الا يلام ( عبرة له تزجره عن القبيح ) يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الا يلام المحرر عن التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر وهو أن يكون لطفالا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بأن العوض من الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل يتحمل ذلك الالم لاجل ذلك

عوض ألم الانقطاع في الآخرة ثبت مدعاهم ( قوله ورد بجواز الخ ) وأيضا عوض تألم قطع العوض غير محل النزاع فان النزاع في غيره كما صرح به في التجريد ( قوله وهو أصل الاختلاف الاول ) فالاولى تقديمه عليه ( قوله في كل وقت من أوقات الآخرة الخ ) المتسلك المذكور من القائلين بوجوب كون العوض في الآخرة وبوجوب دوامه وبه يظهر وجه الاستدلال لان منع المسحق عن المسحق ولو في أول أوقات الآخرة قبيح عندهم فتأمل ( قوله كيلا يتألم بانقطاع التخفيف ) فان قلت يجوز أن لا ينقطع التخفيف فلا يتألم قلت دوام العوض غير واجب عنده هذه الفرقة بل ينقطع بقی فيه بحيث وهوانه لا محذور في التألم بانقطاع التخفيف اذ على تقدير تسليم لزوم التسلسل على الوجه المذكور يمنع استعماله في الدار الآخرة لان ما له دوام العوض ولا محذوره فيها والظاهر من السياق ان منهم ظهور التخفيف لهم لئلا يحصل لهم السرور بحصول التخفيف فيجمع نعيم العوض أعنى التخفيف وعقاب الفسق فتدبر ( قوله مخالفا للحكمة ) لان الابتداء بالعوض جائز فتوسط الألم عبث والآخرون قالوا اذا وسط الالم يكون العوض غير مشوب بالنسبة فيكون الدواعل ان المفهوم من ظاهر ما ذكر في الاختلاف الخامس اختلاف المجوزين في وقوع الايلام وعدم وقوعه لكن وقوعه مشاهد فيجب أن يوجه بجواز الايلام بمجرد التعويض أو مع كونه عبرة له ولغيره كاختلاف المانعين صرح به الأبهري ( قوله تزجره عن القبيح ) فان قلت الزجر عند ما كان الالم في مقابلة سيئة ولا يجب العوض حينئذ كما مر اللهم الا أن يقال يكفي في الزجر ترتيب الألم على السيئة ترتبا ظاهريا وان لم يكن في مقابله في نفس الامر قلت لا نسلم انه يجب في الزجر وجوب كون الألم في مقابلة السيئة نعم ردان العوض اذا كان بحيث يرضى كل عاقل يتحمل ذلك الالم لأجله لم يحصل الانزجار اللهم الا أن يقال ينزجر بالعدم الشعور



الموض هذا والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا لآلام  
 لجرد التعويض كالجباقي وابي الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام الا بشرط  
 التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها الطافا في زجرها وعن غوايته وذهب عباد  
 الضميري الى جواز الآلام لحض الاعتبار من غير تعويض وذهب أبو هاشم الى أن لآلام  
 لا تحسن لجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا  
 بجملة التعويض فاليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب \* (السابع البهائم هل تعوض بما  
 ياحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتنتار بهامن أمثالها التي لا تقاسى مثلها أو لا تعوض  
 وان عوضت فهل ذلك) التعويض في الدنيا أو في الآخرة واذا كان في الآخرة فهل هو (في الجنة)  
 أو في غيرها (وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به انه جزاء) وانه دائم غير منقطع  
 هذه اختلافاتهم (على ان منهم من أنكر لحوق الآلام البهائم والعبيدان مكابرة وهربا من  
 الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها

### \* المقصد السابع \*

تكليف ما لا يطاق جائز عندنا قلنا نعمنا آتيا) في المقصد السادس (من انه لا يجب  
 عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المنزلة  
 اقبحه عقلا) كما في الشاهد (فان من كلف الاعمى تقط المصاحف والزمن المشي الى اقاصي  
 البلاد وعيده الطيران الى السماء عد سفها وقبح ذلك في بداية القول وكان كاسر الجماد)  
 الذي لا شك في كونه سفها (واعلم أن ما لا يطاق على مراتب أدناها ان يمنع الفعل لمعلم الله  
 بدمم وقوعه (أو) تعلق (ارادته أو اخباره) بدممه (فان مثله لا تعلق به القدرة الحادثة لان  
 القدرة) الحادثة (مع الفعل) لا قبله (ولا تعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على

بالعوض (قوله وذهب عباد الضميري) في أكثر النسخ تقديم الباء المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه  
 على ان الضميري منسوب الى ضمير تصغير ضمير وهو قرية من قرى الشام كذا في المغرب (قوله فعليك بالتأمل في  
 مطابقته لما في الكتاب) يعني انه غير مطابق له لان الظاهر من كلام الآمدي اتفاق المانعين على جواز الايلام  
 بتجرد التعويض واتفاق المجوزين على عدم جوازها الا بشرط التعويض واعتبار الغير بذلك الايلام والمفهوم  
 من نقل المصنف هو الاختلاف في كل من الفريقين اللهم الا أن يعمل المانعون والمجوزون في كلام الآمدي على  
 جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظاهر (قوله ولا يقبح منه شيء) ومن هذا تكليف تحصيل الحاصل (قوله لا معقب  
 لحكمه) أي لا اراد له وحقيقته الذي يعقب الشيء بالابطال (قوله لأن القدرة الحادثة مع الفعل الخ) اعترض

حدة تتعلق به حال وجوده عندنا ( والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا ولا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا ) بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة ( واقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحق ) ( وأعدام القديم ) ( وجواز التكليف به فرع تصوره ) ( وهو مختلف فيه ) ( فنأمن قال أولم يتصور ) ( الممتنع لذاته ) ( لا ممتنع الحكم ) ( عليه ) ( بامتناع تصوره ) ( امتناع ) ( طلبه ) ( الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه ) ( ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا ) ( أى ثابتا لان الطالب لثبوت شئ لا بد أن يتصور أولا مطلوبة على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه ) ( وهو ) ( أى التصور على وجه الوقوع والثبوت ) ( متنفهنا ) ( أى في الممتنع لنفس مفهومه ) ( فانه ) ( يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقضي انتفاءه وتصور الشئ على خلاف ماقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوره بل لشئ آخر كمن يتصور أربعة ليست بزواج فانه لا يكون متصور للأربعة قطعا بل الممتنع لذاته ) ( انما يتصور ) ( على أحد وجهين ) ( اما منفيًا بمعنى انه ليس لنا شئ موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك ) ( أى تصوره على أحد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه ) ( غير تصور وقوعه ) ( وثبوته ) ( ولا مستلزم له صرح ابن سينا به ) ( أى بأن تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم ) ( ولعله معني قول أبي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له ) ( كما اشرنا اليه هناك أيضا ) ( و ) ( لعله ) ( مراد من قال المستحيل لا يعلم ) ( أى لا يعلم من حيث ذاته وماهيته ) ( المرتبة الوسطى ) ( من مراتب مالا يطاق ) ( أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لالنفس مفهومه ) ( بأن لا يكون من جنس ما يتعلق به ) ( نخاف الاجسام ) ( فان القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجوهر أصلا ) ( أم لا ) ( بأن يكون من جنس ما يتعلق به لكن

عليه الأستاذ المحقق بأن عدم تعلق القدرة اذا كان من جهة أن القدرة مع الفعل لم يبق لامتناع الفعل بعلم الله تعالى بعدم وقوعه ولا لارادته لذلك واختياره اياه دخل ولزم أن يكون كل مكلف به مالا يطاق سواء علم الله تعالى وقوعه أو علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل بالضرورة والقدرة معه ولا قائل به لان مرادهم بالقدرة في هذا المقام سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة التي مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة الخ انه لا يتعلق به في زمان من الأزمان أى ولو في الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف لأن القدرة مع الفعل والفعل ممتنع في جميع الأزمان لأن وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى الى جهل أو تحلف المراد عن الارادة

يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به ( كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا ) أي التكليف  
بما لا يطاق عادة ( نجوزه ) نحن ( وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكاف الله نفسها الا  
وسمها وتمنعه للمعتزلة ) لكونه قبيحا عندهم ( وبه ) أي بما ذكرناه من التفصيل وتحوير  
المتنازع فيه ( يعلم ان كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لُهب ) وكونه مأمورا  
بالجمع بين المتناقضين ( نصب للدليل في غير محل النزاع ) اذ لم يجوزوه أحد ولقائل أن يقول  
ماذا كره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضنا منا قالوا بوجوه تصوره  
بشعر بأن هؤلاء يجوزونه

### ﴿ المقصد الثامن ﴾

في ان أفعال الله تعالى ليست معلة بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة ) وقالوا لا يجوز  
تدليل أفعاله تعالى بشيء من الاغراض والمال الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء  
وطوائف الالهييين ( وخالفهم فيه المعتزلة ) وذهبوا الى وجوب تدليلها وقالت الفقهاء  
لا يجب ذلك لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضيلا واحسانا ( لنا ) في اثبات مذهبنا ( بعد  
ما بينا من انه لا يجب عليه ) تعالى ( شيء ) فلا يجب حينئذ أن يكون فعله معللا بفرض ( ولا  
يقبح منه شيء ) فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الاغراض بالسكينة وذلك يبطل مذهب  
المعتزلة ( وجهان ) بطلان المذهبين مما أعني وحبس التعليل ووقوعه تفضيلا ( أحدهما لو كان  
فعله تعالى لغرض ) من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة ( لكان ) هو ( ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل

أو انقلاب أخباره كذبا قائل ( قوله ولقائل أن يقول ماذا كره الخ ) يرد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على  
ما حمل هو كلام المصنف عليه من ان المراد بما قالوا في إيمان أبي لُهب انه مكلف بأن يؤمن بجملة ما أتى به النبي عليه  
السلام ومن جعلها انه لا يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتناقضين وأما اذا حمل على ان المراد بما قالوه انه تعالى علم  
عدم إيمانه وأخبر به ومع هذا كله بالإيمان فيكون تكليفا بما لا يطاق فصح قول المصنف انه ليس بمحل النزاع لانه  
من القسم الأول ولم يرد عليه ما أورده ( قوله ليست معلة بالاغراض ) فان قلت اتفق الفريقان على ترتيب  
المصالح على أفعال الله تعالى فالنزع في انها مسماة بالغرض أم لا نزاع في التسمية فهو بحث لغوي لا كلامي قلت  
الغرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزع في ان تلك المصالح هل هي باعثة للباري تعالى وسبب الاقدام على فعله  
أم لا ولا شك انه بحث كلامي لا لغوي ( قوله جهابذة الحكماء ) جمع جهيدة وهو لفظ معرب بمعنى الحاذق الماهر  
( قوله مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ) قيل القائل أن يقول ان أردتم باستكمال الغرض حصول صفة كمال  
له بسبب الفعل فلا نسلم استعماله لجواز ان يكون كاملا لذاته ويحصل له بسبب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق  
المدح لاجله وان أردتم به غير ذلك فينبوه وانما لم يذكر المصنف هذا المنع اعتقادا على ما صرح في جواب المعتزلة حيث

ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو أصلح له من عدمه ( وذلك لان ما استوي وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل أو كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعنا له على الفعل وسببا لا قدمه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل واليق به من عدمه ( وهو معنى الكمال ) فاذا كان يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه ( فان قبل لانسلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا ) الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا ( الى غيره ) فلا يلزم ( فليس ) يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض أن يكون من قبيل الاول اذ ليس ( كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه ) بل ذلك في حقه تعالى محال لتعاليه عن الضرر والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعا الى عبادته وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك ( قلنا نفع غيره ) والاحسان اليه ( ان كان أولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الا لازم ) لانه تعالى ليس بتفيد حيثئذ بذلك النفع والاحسان ما هو أولى به وأصلح له ( والا ) أي وان لم يكن أولى بل كان مساويا أو مرجوحا ( لم يصلح أن يكون غرضا له ) لما صر من العلم الضروري بذلك بل نقول ( كيف ) ندعى وجوب تعليل أفعاله تعالى بمنافع العباد ( وانا نعلم ان خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما ) أي ثاني الوجهين ( ان غرض الفعل ) أمر ( خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبوسطه ) أي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في أفعاله ( اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه ) فيما سلف ( فلا يكون شي من الكائنات ) والحوادث

قالوا لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى يكون ناقصا لذاته مستكملا بالغير فان قلت الاستكمال بالغرض المتحدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه قلت الخلو عن الكمال الفعلي ليس ينقص كما مر في نعت الرؤية والغرض كمال فعلي ككونه محمودا أو مشكورا مثلا ( قوله لما صر من العلم الضروري بذلك ) رد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه أصلح للغير ( قوله كيف ندعى وجوب تعليل أفعاله تعالى الخ ) لا ينبغي ان قول الفقهاء لكن أفعاله تعالى تابعة الخ ان كان عاما لجميع أفعاله تعالى كما هو الظاهر يكون خلود أهل الجنة والنار ردا عليهم أيضا لكن لما يذكر قول الفقهاء في المتن تعين صرف قوله كيف الخ الى رد قول المعتزلة ولهذا خصه الشارح بنفي الوجوب ( قوله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ) يمكن أن يقال ترتب الخلود على الكفر نافع في ترك الكفر واختيار الثبات على الايمان وأيضا المؤمنون يتنفعون بخلود أعدائهم في النار بحصول تشفي الصدور لهم ( قوله كما بيناه فيما سلف ) فيه ان ما سبق هو استناد الموجودات الخارجية اليه تعالى ابتداء فلم لا يجوز أن لا يكون الغرض منها على أن توقف بعض الاشياء على البعض عقلا وضرورة معلومة ضرورة كتوقف وجود العرض

(الافعاله) صادراً عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة (لاغرضاً لفعل آخر) له مدخل في وجوده بحيث (لايحصل) ذلك الشيء (الابه ليصالح) أن يكون (غرضاً لذلك الفعل) حاصلًا بتوسطه (وليس جعل البعض) من أفعاله وآثاره (غرضاً أولى من البعض) الآخر اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر علي تقدير استنادها بأسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضاً من بعض آخر دون عكسه تحكم بحث فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلاً (وأيضاً) اذا عللت أفعاله بالاغراض (فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض) والمقصود في نفسه والاتسالت الاغراض الى مالا نهاية لها (ولا يكون ذلك) الذي هو غرض ومقصود في نفسه (لفرض آخر) لانه خلاف ما فرض (واذا جاز ذلك بطل القول بوجود الغرض) اذ قد انتهى أفعاله الى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصوداً في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايراً بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري (احتجوا) أي الممنزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالى (بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالماً بقبحه واستغناؤه عنه فلا بد اذن في فعله من غرض يعود الى غيره نفيًا للعبث والنقض (قلنا) في جوابهم (ان أردتم بالعبث مالا غرض فيه) من الافعال (فهو أول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلاً وأنتم تمنونه وتعمرون عنه بالعبث فلا يجديكم نعماً) وان أردتم (بالعبث) أمراً آخر

على وجود الجوهر (قول له مدخل في وجوده الخ) اذ لو جاز حصوله بدون الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثاً فان من قدر على أن يبيع متاعه في بلد نفسه بعشرة فذهب الى بلدة بعيدة ليبيعها بتلك العشرة كان عبثاً (قول) وأيضا اذا عللت أفعاله تعالى بالاغراض لا ينبغي ان هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث وقد نص المصنف على ان المذكور وجهان ويمكن ان يقال هذا الوجه بقيد سلب العموم أعني سلب ان جميع أفعاله تعالى معاللة بالاغراض فيفيد ابطال مذهب الخصم الذي هو الايجاب الكلي ولا يفيد اثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلاف الوجهين الاولين فلم يذكر في اثبات المذهب الا وجهان وقد أشار الشارح الى هذا التوجيه بضم قوله في اثبات مذهبنا الى قول المصنف لنا وجهان (قول) والاتسالت الاغراض الى مالا نهاية له) فيه انه لم لا يجوز ان يفعل شيئاً في اليوم لفعل آخر في الغد يفعل في الغد يفعل بالتابع الغد لا الى آخر ومثله غير مستحيل كما في نعيم الجنان والدليل انما يتم اذا استلزم وجود الشيء وجود ما هو لأجله وبالجمله هذا الدليل انما يتم لو وجب كون الغرض فعلاً آخر حاداً مقارناً للعلل البتة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون أمراً متجدداً فتأمل (قول) بل يكفيه التغاير الاعتباري) هذا بناء على ما ذكره في حواشي المطالع من أنه لا يلزم من كون الشيء غاية لنفسه الا ان يكون وجوده الذهني علته لوجوده الخارجي ولا محذور فيه وفيه نظر اذ يلزم منه ان يكون غاية الشيء معلولاً له بحسب الخارج ومتربياً

فلا بد لكم أولا ( من تصويره ) أى تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونصوره  
 ( ثم ) لا بد ثانيا ( من تقريره ) أى بيانه ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض  
 ( ثم ) لا بد ثالثا ( من الدلالة على امتناعه ) أى استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر  
 ( على الله سبحانه وتعالى ) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان  
 خاليا عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصلح لا تحصى  
 راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعلا مقضية لفاعليته فلا  
 تكون أغراضا له ولا علا غائية لأفعاله حتى يلزم استكمالها بها بل تكون غايات ومنافع  
 لأفعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد  
 من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة  
 الغائية **تذنب** إذا قيل لهم أتمم قدأوجبتم الغرض في أفعاله تعالى ( فما الغرض من هذه  
 التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله لتعاليمه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض  
 فيها ) عائد الى العباد وهو ( تعريض العبد للثواب ) في الدار الآخرة وتمكينه منه ( فان  
 الثواب تعظيم ) أى منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام ( وهو ) أى التعظيم المذكور ( بدون  
 استحقاق سابق قبيل ) عقلا ألا يرى ان السلطان اذا أمر بزبال وأعطاه من المال ما لا يدخل  
 تحت الحصر لم يستقبح منه أصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبجيده عن ساحة  
 الهوان بالسكينة لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وأمر خدمه  
 بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالتد  
 سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال وإكرام منه ومن ملائكته  
 المقربين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به ( فيقال

عليه فلا يتصور بينهما الاتحاد بالذات ( **قوله** لكنها ليست اسبابا باعثة ) لان الباعث ما يكون مقصودا  
 بالقصد الاول ويكون القصد الى الفعل لاجل تحصيله وأفعال الله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصودا بالقصد  
 الاول لاستغنائه الذاتي ( **قوله** بدون استحقاق سابق قبيل ) قالوا ولاعمال تأثير في الاستحقاق لقوله تعالى جزاء  
 بما كانوا يعملون ونظائره وأنت خير بان الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الاعمال مما لا نزاع فيه  
 وأما معنى كون ذلك الترتب حقا لازما بحيث يذم تاركه كما زعموه فمنوع ولا دليل في الكتاب عليه ( **قوله** ولم  
 يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء ) فيه بحث وهو انه لو سلم قبح التفضل بالثواب ابتداء لم يندفع بالتكليف  
 اذ النسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم يعصه طرفة عين الى ما وعد الله تعالى من الثواب بفضل وجوده ان

لهم لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيح ( بل لا فبح هناك أصلا ولو سلم فبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والنزول من الله تعالى فانه يجوز أن يتفضل به ( كما تفضل ) على عباده ( بما لا يحصي من النعم في الدنيا ) وأنت خير بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه ( وان سلم فبحه ) من الله تعالى أيضا فيمكن النعم - رخص له ( أي للثواب ) بدون هذه المشاق ( العظيمة ) ( اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا ) مساويا لها ( الا ترى ان في التلطف بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة ) كالصلاة والصيام ( وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي ) من ظالم يريد اهلا كه ( أو تهديد قاعدة خير أو دفع شر عام ) اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت أشق منها ( وما يروي ) من ( ان فضل العبادات أحزها ) أي أشقها ( فذلك عند التساوي في المصالح ) فلا بنا في أن يكون لا خوف الاسهل أكثر ثوابا اذا كان أكثر مصلحة واعظم فائدة واذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاربا عن الغرض ( ثم انه ) أي ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب ( معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للمذاب ) اذ لولا التكليف لم يستحقا عقابا ( ومن أين لكم أن ذلك ) التعريض للثواب ( أكثر من هذا ) أي التعريض للمذاب بل نقول ان الثاني أكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم تكن المنفعة أكثر من المضره لم تصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا للحكيم العالم بأحوال الاشياء كلها الآتي بالأفعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف

ألا ترى أن الامر اذا أمر الزبال بأن يزيل نقرة واقعة في الطريق ففعله ثم أعطاه كثيرا من المال وأجله غاية الاجلال فنزل له ولو قام بين يديه معظماله ومكرماياه وأمر خدمه بتقبل أنامله يذم عند العقلاء أيضا ( قوله ) كالصلاة والصيام هذا يدل على ان كلمة الشهادة أفضل منهما وفيه بحث اذ الظاهر ان الصلاة أفضل منهما لاشتغالها عليها وعلى غيرها وسند كتمام الكلام فيه في الثواب في توضيح قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة الحديث قبل التلفظ بكلمة الشهادة أشق على النفس الكافرة من الصلاة وأمثالها لأن فيه ترك دين اعتاده ولذا تراهم يبدلون أنفسهم وأموالهم دون كلمة الشهادة نعم تلفظه بعد الاسلام أسهل لكن لبقاء الشيء حكم ابتدئه وأنت خير بأن في الصلاة أيضا بل في كل عمل شرعي يقتل به الكافر من حيث انه ملحق من النبي عليه السلام ترك دين اعتاده على انه ليس الكلام في تلفظ الكافر ( قوله ) معارض بما فيه من تعريض الكافر ( قد يجاب عنه بأن التعريض للثواب مع التمكن من اكتساب السعادة الابدية هي المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتعذيب الكافر والفاسق لسوء اختيارها ( قوله ) فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف ( قال في شرح المقاصد الحق



﴿ المرصد السابع في أسماء الله تعالى ﴾ وبه تنتهي مباحث الالهيات ( وفيه مقاصد )  
 ﴿ المقصد الاول ﴾ الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعها للشيء ولا شك  
 انه ) أي تخصيص الاسم بشيء ( مغاير له ) أي للاسم كاشهده البديهية ( و ) أيضا ( التسمية  
 فعل الواضع وانه منقضى ) فيما مضى من الزمان ( وليس الاسم كذلك ) وذهب بعضهم  
 الى أن التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المصنف  
 ( وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك ما قل في انه  
 ليس النزاع في لفظه ف ر س انه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره ) فان هذا مما  
 لا يشتهر على أحد ( بل ) النزاع ( في مدلول الاسم هو الذات من حيث هي أم ) هو  
 الذات ( باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبي عنه فلذلك قال الشيخ ) أيوا الحسن الاشعري  
 ( قد يكون الاسم ) أي مدلوله ( عين المسمى ) أي ذاته من حيث هي ( نحو لله فانه اسم  
 علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته  
 الي غيره ولا شك انها أي تلك النسبة ( غيره وقد يكون لاهو ولا غيره كالعلم والقدير  
 مما يدل على صفة حقيقية ) قائمة بذاته ( ومن مذهبه انها ) أي الصفة الحقيقية القائمة  
 بذاته ( لاهو ولا غيره كما مر ) فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة  
 قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب أكثر أصحابنا الى أن  
 التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب  
 ابن فورك وغيره الى أن كل اسم هو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى

تعليل بعض الافعال سبحانه رعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كاجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما  
 أشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الآية ومن أجل ذلك كتبنا  
 على بنى اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا رزقنا كها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان  
 القياس حجة الا عند شذوذه لا يعتد بهم وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل ما من أفعال الله تعالى عن غرض فجعل بحث  
 ( قوله ) وأيضا التسمية فعل الواضع لانها تخصيص الاسم بمعنى وقدير ادبها ذكر الشيء باسمه فيكون فعل المتكلم  
 ( قوله ) ولم يلتفت اليه المصنف ) لأنه لا يصح بحسب اللغة واحداث اصطلاح جديد بلا ضرورة مما لا وجه له ( قوله )  
 ولا شك انها ) أي تلك النسبة غيره فيه بحث ظاهر لأن سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير هو الغير الاصطلاحي  
 وقد سبق أنه من أقسام الموجود وان النسبة ليست منها عند أهل السنة فليست هي ولا ما يشغل عليها غير بالمعنى  
 الاصطلاحي ( قوله ) فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة ) الظاهر أن المراد بالذات ذات الواجب وفيه  
 ان مفهوم العلم ذات ماله العلم لا ذات الواجب تعالى اللهم الآن براد الذات المطلقة أو يقال فيه غلبة ( قوله ) فذهب

وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من  
الاسماء ماهو عين كالموجود والذات ومنها ماهو غير كخالق فان المسمى ذاته والاسم هو  
نفس الخالق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه  
الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهبت المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك  
بعض المتأخرين من أصحابنا وذهب الاستاذ أبو نصر بن أيوب الى أن لفظ الاسم مشترك  
بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما وبفهم المقصود بحسب القرآن ولا يخفى عليك  
ان النزاع على قول أبي نصر انما هو في لفظة اسم وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم  
عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع أو تطلق على مدلولاتها فيكون عين  
المسمى وكلا الاستعماليين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح  
اسم ربك وتبارك اسم ربك أي مسماه وقول لبيد \* ثم اسم السلام عليكما \* لكن هذا بحث  
لغوي لا فائدة فيه هنا وقال الامام الرازي المشهور عن أصحابنا ان الاسم هو اسم المسمى وعن  
المعتزلة انه التسمية وعن الفزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد  
طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ماوضع

ابن فورك الخ) توضح المقام أن ابن فورك ومن وافقه أطلقوا الاسم على المدلول المطابق للفظ فان أرادوا بالمسمى  
ماوضع الاسم بازائه فوجه اطلاق القول بأن الاسم نفس المسمى ظاهر وان أرادوا به ما يطلق عليه الاسم أعني  
الذات كما يدل عليه قول الشارح فانه يدل على الذات الخ افرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقا وهو الاتحاد المعبر  
في الحل والبعض الذين خالفوه أرادوا بالمسمى المعنى الثاني وأخذوا المدلول أعني من المطابق واعتبروا في أسماء  
الصفات المعاني المقصودة فرغوا أن مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما صرح في الأمور العامة  
من أن صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها  
وأما الشئ الأشعري فقد أراد بالاسم مدلوله المطابق وبالمسمى الذات فالمدلول المطابق للاسم العلمي عين الذات  
التي هي المسمى وفي نحو الخالق والرازق غيره وفي العالم والقادر لا عينه ولا غيره فلا حاجة الى ما ذكره شارح  
المقاصد لتوجيه كلامه وهو الذي وجهنا به كلام البعض المخالف لابن فورك ضرورة تصريحهم بأن الاسم  
نفس الخلق مثلا الآن ثبت تصریح الشرح أيضا به (قوله كالموجود) مبني على ان الوجود عين الذات  
(قوله هو التسمية) وأنه غير المسمى لا يخفى أن جعل الاسم عين التسمية ظاهر البطلان الآن يطلع على ذلك  
فيكون النزاع معهم لغظيا (قوله بالمعنى المذكور) أي القول الدال (قوله أي مسماه) لان التسمية والتعظيم  
انما يتعلق بالمسمى بالاسم وقد يمنع ذلك بانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته تعالى عن النقايس كذلك يجب تعظيم  
الالفاظ الموضوعه لها وتنزيهها عن الرفث وسوء الأدب وقيل الاسم في الآيتين مقعّم وكذا في قوله الى الحول

ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار منافية لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فأنحد ههنا الاسم والمسمى قال بهذا ما عندي في هذه المسئلة

### المقصد الثاني في أقسام الاسم

علم ان الاسم الذي يطلق على الشيء ( اما أن يؤخذ من الذات ) بأن يكون المسمى به ات الشيء من حيث هو ( أو من جزئها أو من وصفها الخارجي أو من الفعل ) الصادر عنه فهذه هي أقسام الاسم على الاطلاق ( ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه ) فن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز أن يكون له سم بازاء حقيقة المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذاً من ذاته ان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن أن يعقل ويفهم فلا يتصور أزائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز أن يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لمخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا يمكنها ويكون ذلك لوجه مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتباره معني فيه ( وأما المأخوذ من الجزء ) كالجسم للانسان مثلاً ( فبحال عليه ) تعالى ( لما بينا ) من ان الوجوب لذتي ينافي التركيب ) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه ( وأما المأخوذ من الوصف الخارجي ) الداخل في مفهوم الاسم ( فبما ) في حقه تعالى ( ثم هذا الوصف قد يكون حقيقياً ) كالماء ( وقد يكون اضافياً ) كالماء بمعنى المعالي يكون سلبياً ) كالقدوس ( وأما المأخوذ من الفعل فبما ) في حقه تعالى أيضاً ( فهذه ) الاقسام المذكورة للاسم هي ( أقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائياً وأكثر وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصد

اسم السلام عليكما ( قوله فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه ) لكن لا باعتبار خصوصه لأن الوضع لا يكتفى بالجزئيات بل باعتبار انه اسم كالحق في المعاني والمغايرة بالكلية والجزئية لا تنصرف العينية في هذا البحث ما لم يتضمن معنى زائداً كالخلق والدلم ( قوله اذ يجوز أن يعقل الخ ) وانما يجب بجواز أن يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب الأشعرية لأنه انما يفيد تعقل الواضع للمسمى ولا يفيد إمكان تفهيمه المعبر ايضاً في وضع الاسم

## ﴿ المقصد الثالث ﴾

تسميته تعالى بالاسماء توفيقية أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه ( وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات إنما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهبت الممنزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق أذن شرعي أو لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن إطلاقه موها لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجوز أن يطلق عليه لفظ المعارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل لم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقل وإنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعو الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقه بالجهل ولا لفظ الطيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع اني ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من اتوقيف وهو المختار ( وذلك الاحتياط احترازا عما يوم باطلا اعظم الخطر في ذلك ) فلا يجوز الا كنفاء في عدم ايهام الباطل بمبالغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع ( والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما

( قوله أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه ) فان قلت من الأوصاف ما يمتنع إطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر والمستزئ ونظائرهما قلت أجاب في شرح المقاصد بأنه لا يكفي في الإذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية أدب ( قوله وقال القاضي أبو بكر الخ ) حجة قياس لوازم الأسماء على مرادقاتها واعتراض عليه امام الحرمين بأن القياس إنما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات وأجيب بأن التسمية عمل اللسان ( قوله ولا لفظ الطيب ) اعترض عليه بأنه قد ورد في حديث المصاحب انه عليه السلام قال اني طيب انت رفيق والله الطيب وقد عرفت مما نقلناه عن شرح المقاصد جوابه ( قوله وذهب الشيخ ومتابعوه الخ ) ههنا فائدة ينبغي أن ينبه عليها وهو أن بعض الفضلاء صرح بأن لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة فن اشترط التوقيف في أسماء الله تعالى ينبغي أن لا يجوز إطلاقه عليه تعالى مع أن هذا الاطلاق شائع اللهم الا أن يقال هذا في التحقيق صفة جرت على غير

قد ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من أحصاها دخل الجنة ليس فيها تعين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم وأحسن الخالقين وارحم الراحمين وذو الطول وذو القوة وذو المعارج الى غير ذلك وأما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه أسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا وأما ضبطها حصرا وتمدادا وعلمها وإيمانها وقيامها بحقوقها وبالجملة (فلنخصها احصاء) طمعا في دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره) أي لا يطلق على غيره أصلا (فقل) هو (علم جامد) لا اشتقاق له وهو أحد قولى الخليل وسيبويه والمروى عن أبي حنيفة والشافعى وأبي سليمان

من هى له اذ المعنى واجب وجوده كما في حسن الوجه فليس من محل النزاع فلي تأمل (قوله مائة الا واحدا) تأكيده لقوله تسعة وتسعين قيل وفائدة دفع توهم ان العبارة سبعة وتسعين أو سبعين وفي بعض الروايات الا واحدة فتأنيث واحدة على تأويل الاسم بالكلمة (قوله) اذ قد ورد التوقيف بغيرها الخ فان قلت اذا كانت أسماء الله تعالى زائدة على التسع والتسعين فامعنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيح البخارى ومسلم قلت قوله عليه السلام من أحصاها دخل الجنة في موقع الصفة لقوله تسعة وتسعين اسما ثم ان أسماء الله تعالى يجوز أن تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون اسما منها باعيناها يجمع انواعا من المعاني المنبئة عن الجلال لا يجمع ذلك غيرها فان قلت اسم الله تعالى الاعظم لم يدخل في التسعة والتسعين فكيف يختص بزيد الشرف ما هو خارج عنها وان دخل فكيف ذلك وهى مشهورة والاسم الاعظم يختص بعرفته ولى اوتى وهى سبب كرامات عظيمة لمن عرفه قلت يحتمل الخروج ويكون شرف هذه الاسماء المحدودة بالاضافة الى جميع الاسماء المشهورة عند الجماهير لا بالاضافة الى الاسماء التى يختص بعرفتها الانبياء والأولياء ويحتمل الدخول لكونه مبهم لا يعرفه بعينه الأولى ومنشأ الكرامات هو الدعاء به بخصوصه كذا ذكره الامام الغزالي في شرح الاسماء الحسنى والحق أن التصرف بالاسم الأعظم وبأى اسم كان من اسماء التصرف موقوف على تحصيل المناسبة مع مسماه والتخلق بأخلاقه وبمجرد ذكر الاسم الأعظم لا يحصل المناسبة كما ان ذكر اسم السلطان لا ينفع مالم يحصل معه المناسبة الخاصة اللهم اغفنا (قوله) وأما في الحديث الخ) اختلف في انه هل يجوز تسمية الله تعالى بما ثبت بخبر الواحد فقل يجوز لأنه من باب العمل وقيل لا يجوز لأنه من باب الاعتقاد ثم الظاهر ان الاطلاق وان كان على وجه الاخبار يكفي في الاذن مالم يكن في السوق أمر آخر يمنعه والا يلزم أن لا يكون كثير من الاسماء مأذونة فلا عبرة بما في شرح المشارق من أنه لا يلزم من قول عائشة رضي الله تعالى عنها ان الله رفيق يحب الرفق صحة أن يقال يارفيق لأنه ذكر على وجه الاخبار (قوله) فكالحنان) هو بالتشديد من الحنان بالتخفيف وهو الرحمة قال الله تعالى وحنانا من لدنا (قوله) وهو أحد قولى الخليل وسيبويه) وحكى ابن

الخطابي والنزالي رحمهم الله تعالى (وقيل مشتق وأصله الاله حذفت الهمزة لتقلها وادغم اللام وهو من اله) بفتح اللام أي عبد وهو المراد بقوله (إذا تعبد وقيل) الاله مأخوذ (من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية) هي كونه معبودا للخلائق ومختارا للمقول (وقيل) معني الاله (هو التقادر على الخلق) فيرجع الي صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد (وقيل من لا يصح التكليف الا منه فرجعه) على هذين الوجهين (صفة سلبية) فعلية والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونها في الاصل صفة فقد انقلبت علما مشمرا بصفات الكمال للاشتهار (الرحمن الرحيم) هما بمنزلة الندمان والنديم (أي مرید الانعام على الخلق فرجعهما صفة لارادة) وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صفة فعلية (الملك) أي (يعز) من يشاء (ويذل) من يشاء (ولا يذل) أي يتمتع اذلاله (فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل) معناه (النعم القدرة فصفة القدرة) مرجعه (اتقدوس) أي (البرأ عن المعاييب وقيل) هو (الذي لا يدركه الاوهام والابصار فصفة سلبية) على الوجهين (السلام) أي (ذر السلامة عن النقائص) مطلقا في ذاته وصفاته وأفعاله (فصفة سلبية وقيل) معناه (منه وبه السلامة) أي هو المعطى للسلامة في المبدأ والمعاد (ففعلية وقيل) بسم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية (المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما أخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو (ورسوله) فيما أخبروا به في تبليغهم عنه (اما بالقول) نحو قوله تعالى محمد رسول الله (فصفة كلامية أو بمخلق المعجز) الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية (ففعلية

جنى ان سيبو يدروى في منامه فقيل ما فعل الله تعالى بك فقال خير او ذكر كرامة عظيمة فقيل له بم نلت ذلك فقال لقولى ان اسم الله أعرف المعارف (قوله وأصله الاله) يحتمل أن يكون حرف التعريف فيه من المحكى وهو الظاهر من كلام الشارح ويحتمل أن يكون من الحكاية بأن يكون الأصل الهامنكرا وقد ذهب الى كل فرقة (قوله من الوله) فاله على كلا الوجهين فعال بمعنى مفعول لكن على الثاني أصله ولاد ابدات الواهزة كما قالوا في وساد أساد (قوله للاشتهار) قيل لا بعد في أن يشعر البعض باعتبار ملاحظة الأصل كما في الكنى والألقاب (قوله الرحمن الرحيم) الرحمن أبلغ من الرحيم لما فيه من زيادة البناء فبعضهم اعتبر الألفية باعتبار الكمية كما قيل يارحمن الدنيا ورحيم الآخرة لان رحمة الدنيا تعم المؤمن والكافر ورحمة الآخرة تختص بالمؤمن وبعضهم لاحظ الألفية باعتبار الكيفية فحمل الرحمن على المنعم بالنعم الآخرة لانها كلها أجسام وأما النعم الدنيوية فحقيرة بالنسبة اليها وقيل الرحيم أبلغ لان الفعل يكون للصفات الجبلية وهو مردود بالسقيم والمرضى ثم الرحمن من الصفات الغالبة لم يستعمل في غير الله تعالى ولهذا قدم على الرحيم وقول بنى حنيفة لمسيمة السكذاب رحن اليمامة

وقيل) معناه (للمؤمن لعباده) المؤمنين (من الفزع الاكبر اما بفعله) واجباده (الامن)  
 والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية (أو باخباره) اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة  
 كلامية (المهيمن) أي (الشاهد وفسر) كونه شاهدا تارة (بالعلم) فيرجع الى صفة العلم  
 (و) أخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى صفة كلامية (وقيل) معني المهيمن (الامين  
 أي الصادق في قوله) فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتي معناه (العزيز قيل)  
 معناه (لا أب له ولا أم وقيل لا يحيط عن منزلته) ويقرب من هذا تفسيره بالذي لا يرام  
 أو الذي لا يخالف أو الذي لا يخوف بالتهديد (وقيل لا مثل له) وهو بهذا المعنى وبالمعنى  
 الاول مشتق عن عز الشيء يمز بالكسر في المستقبل اذ لم يكن له نظير ومنه عز الطعام  
 في البلد اذا تندر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية (وقيل يعذب من أراد وقيل عليه  
 ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية هي التعذيب أو الالة (وقيل القادر والعزة والقدرة)  
 والغلبة (ومنه المثل من عزيز) أي من قدر وغلب سلب (البار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح)  
 أي المصالح الامور الخلائق فانه جابر كل كسير (ومنه جبر العظم) أي أصلحه (وقيل)  
 من الجبر (بمعنى الاكراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا أكرهه (أي يجبر  
 خلقه) ويحكمهم (على ما يريد) فرجعه على المعنيين صفة فعلية (وقيل) معناه (منيع لا ينال  
 فانه سبحانه وتعالى متعال عن ان تناله يد الافكار أو يحيط به ادراك الابصار) ومنه نخلة  
 جبارة) اذا طالت وقصرت الايدي عن أن تنال اعلاها فرجعه الى صفة اضافية مع سلبية  
 (وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن) وقد يعبر عن هذا المعنى بأنه اذا لا يتني مالا يكون ولا  
 ياتلف على ما لم يكن فرجعه الى الصفات السلبية (وقيل) هو (العظيم) هكذا نقل عن بن  
 عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله (أي انتفى عنه صفات النقص) فرجعه صفة سلبية  
 (وقيل) أي انتفى عنه تلك الصفات (وحصل له جميع) صفات (الكمال) فيرجع الى  
 الصفات السلبية والثبوتية معا (المتكبر قيل في معناه ما قيل في) معنى (العظيم) وقال الغزالي  
 رحمه الله المتكبر المطاق هو الذي الكل يرى حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية  
 صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا الله وان كانت  
 كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا (الخائف الباري معناه واحد) أي المختص باختراع

تعنت وتمرد (قوله لا يرام) أي لا ينال من رام يريم بمعنى يرح (قوله وقيل عليه ثواب العاملين) كأنهم جعلوا



الاشياء (المصور المختص باحداث الصور) المختلفة (والتركيب) المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالي رحمه الله قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج أولاً الى التقدير وثانياً الى الابداع على وفق ذلك التقدير وثالثاً التصوير والتزيين كالبناء بقدره المهندس ثم يبنيه الباني ثم يزييه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجود ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات أحسن ترتيب ويزينها أكمل تزيين (الفنار) أي (المريد لازالة العقوبة عن مستحقها) فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر (القهار غالب لا يفلح) فهو صفة فعلية سلبية (الوهاب كثير المعطاء) بلا عوض فيكون صفة فعلية (الرزاق يرزق من يشاء) من الحيوان ما ينفع به من مأكل ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل (الفتاح ميسر العسير وقيل خالق الفتح أي النصر) وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو) أي الحكم (اما بالاخبار) والقول فيكون صفة كلامية (أو بالقضاء) والتقدير يرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم (ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق أي احكم وقيل الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة للجام) وهي الحديدة المانعة من جراح الدابة فهو صفة فعلية (العليم العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة) في العطية (الخافض) دافع البلية (من الخفض وهو الخط والوضع الرافع المعطى للمنازل المزمع معطي العزة) وفي أكثر نسخ الكتاب معطى القوة وكلاهما ظاهر (المدل الموجب لخط المنزلة) فهذه كلها صفة فعلية (السميع البصير ظاهر) معناه مما سبق (الحكم الحاكم) وقد عرفت معناه ومرجه (وقيل) الحكم (هو الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع الى هذه الصفات (المدل لا يقبح منه ما يفمل) فهو صفة سلبية (اللطيف خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون (وقيل العالم بالخفيات) ففي الاول يرجع الى الفعل وعلى الثاني الى العلم (الخبير) معناه (العليم) فصفة علمية (وقيل الخبير) فصفة كلامية (الحليم لا يعجل العقاب) لامصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب (المعظم قد صر) معناه في تفسير الجبار (الغفور كالغفار) بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازي على الشكر) فان جزاء الشيء يسمى باسمه (وقيل) معناه

انه ( يثبت على القليل ) من الطاعة ( الكثير ) من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية ( وقيل ) معناه ( انثني على من اطاعه فيكون صفة كلامية ) ( العلى السكبر ) هما ( كالتكبر في المعنى ) ( الحفيظ ) معناه ( المليم ) من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان وصرجه العلم ( وقيل من لا يشغله شيء عن شيء ) فصرجه صفة سلبية ( وقيل بقي صور الاشياء ) فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضيق ( انقمت خالق الاقوات وقيل المفدر فيرجع على التقديرين الى الفعل ) ( وقيل ) معناه ( الشهيد هو العالم بالغائب والحاضر ) كما سيأتى في نفسه ف يرجع الى العلم وقيل المتقدر فيرجع الى القدرة ( الحسيب الكافي يخلق ما يكتفى العباد ) في مصالحهم وهما هم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان واحسبني أى أعطاني حتى قلت حسبي ( وقيل المحاسب بأخباره المكلفين بما فعلوا ) من خير وشرف فيرجع الى صفة كلامية ( الجليل كالتكبر ) ( وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال ) ( الكريم ذوا الجود وقيل المتقدر على الجود ) وصرجهما الفعل والقدرة ( وقيل ) معناه ( العلى الرتبة ومنه كرائم المواشى ) لنفسها فيرجع الى صفة اضافية ( وقيل يفقر الذنوب الرقيب كالحفيظ ) وقال النزالي هو أخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعى الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما أقدم عليه فكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار الازوم وبالإضافة الى ممنوع عنه محروس عن تناول ( المحيب بجيب الادعية الواسع ) هو الذى وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن ( الحكيم العليم ) ذو الحكمة وهى العلم بالاشياء على ما هي عليه والايان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير ( الودود المودود ) من الود وهو المحبة ( كالحلوب والركوب ) بمعنى المحلوب والمركوب ( وقيل ) معناه ( الواد كالمصبور بمعنى الصابر ) أى يود ثنائه على المطيع وثوابه له الحميد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشارك فيما له من أوصاف المدح الباعث المعيد للخلايق ( يوم القيامة ) ( الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق ) معناه ( العدل وقيل الواجب لذاته ) أى لا يفترق في وجوده الى غيره ( وقيل ) معناه ( الحق أى المصادق ) فى القول ( وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بأمور الخلق )

العزيز بمعنى العزيز كالحبيب بمعنى الخبير ( قوله ) وقيل هو المتصف بصفات الجلال والاكرام ) قيل ينبغي أن يعمل صفة الجلال والجمال على صفة القهر واللطاف حتى يكون مغايرا للمعنى المتكبر والا فان أريد بهما الصفة السلبية

وحاجاتهم (وقيل الموكول اليه ذلك) فان عبادته وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه (القوى القادر على كل أمر المتين) قال الآمدى معناه نفي النهاية في القدرة بمعنى ان قدرته لا تنتهي وفي عبارة الكتاب (هي النهاية في القدرة) ولا يبعد أن يكون تصحيفا والا ظهر أن يراد أن المتانة هي بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولى الحافظ للولايه) أي النصره فمعناه الناصر (وقيل هو بمعنى المتولى للأمر والقائم به الحميد المحمود) فهو صفة اضافية (المحصي العالم وقيل النبي عن عدد كل معدود) فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوره أي لن تطيقوه لمبدئي المتفضل بابتداء النعم المعيد يعيد الخلق) بعد هلاكه (الحبي خالق الحياة المميت خالق الموت الحبي ظاهر) مما مر (لقيام الباقي الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدبر) للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية (الواحد الغني) أي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم الماحد العالي) المرتفع فهو صفة اضافية (وقيل من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الاحد قد مر تفسيره) أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من انه يتمتع أن يشاركه شيء في ماهيته وصفات كماله وقد بروي الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدى الذات أي لا تركيب فيه واوحد في الصفات لا مشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة اضافية (وقيل) معناه (الحليم) أي الذي لا يسهنفره ولا تعلقه أفعال العصاة فتكون صفة سلبية (وقيل العالي الدرجة وقيل المدعو المسؤل) لذي يصمد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية (وقيل الصمد ما لا جوف له) أي المصمت فد له بمبدلة من الناء وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام (القادر المقتدر) كلاهما (ظاهر) والثاني أبلغ من الاول (المقدم المؤخر) يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الأول الآخر لم يزل ولا يزال) أي انه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبمد كل شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة) فهو صفة اضافية (وقيل الغالب) فصفة فعلية من ظاهر فلان على فلان أي قهره (الباطن المحتجب عن الحواس) بحيث لا تدركه أصلا فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي كالملي) مع نوع من المبالغة (البر فاعل البر) والاحسان (التواب يرجع بفضله على عبادته اذا تابوا اليه من المعاصي) المنتقم المعاقب لمن عصاه الغفوا المأخي) للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال (الرؤف المرید للتخفيف) على العبيد (مالك الملك يتصرف فيه) وفي

مخلوقاته كما يشاء ( ذوالجلال والاكرام كالجليل ) قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل ( المقسط العادل ) من أقسط أى عدل وقسط أى جاز ( الجامع أى للخصوص يوم القضاء )  
 الغنى لا يفتقر الى شئ المغنى المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه  
 الضرر والنفع النور ( الظاهر بنفسه المظهر لغيره بالوجود من العدم ) ( الهادى يخلق الهدى )  
 في قلوب المؤمنين ( البديع أى المبدع ) فانه الذى فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع  
 فى نفسه لا مثل له ( الباقي لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل  
 المرشد ) الى سبيل الخيرات ( الصبور الحليم وقد مر فانه هي الاسماء الحسنى ) الواردة في  
 الرواية المشهورة ( نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويفرلنا ) ( ويرحمنا )  
 عنه وكرمه ( انه هو الغفور الرحيم ) الجواد الكريم ثم ان المصنف تابع الآمدي في تفسير  
 هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريباً الفهما على طلابها فتبعناهما فيه ومن أراد الاستقصاء  
 في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة  
 والاقوال المتفاوتة

### ❦ الموقف السادس فى السمعيات ❦

أى فى الامور التى يتوقف عليها السمع كالنبوة أو توقف هي على السمع كالمعاد وأسباب  
 السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية ( وفيه مراد ) أربعة ثلاثة منها  
 فى الأول والذى ذكرناها واواحد منها فى الامامة وليست من المقائد الاصلية كما مر وسيأتى أيضاً  
 ❦ المرصد الاول فى النبوات وفيه مقاصد تسعة المقصد الاول فى معنى النبي ❦

وهو لفظ منقول فى العرف عن مسماء اللغوى ( الى معنى عرفى اما المعنى اللغوى ) ( قليل  
 هو المنبئ ) واشقاقه ( من النبأ ) فهو حينئذ مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل

والنبوتية كما قيل فى تفسيرها لم يكن لقول الشارح وقيل الح فائدة فتأمل ( قوله ) قال الآمدي هو قريب من معنى  
 الجليل ( قبل التفاوت باعتبار المعنى اللغوى فان الجليل هو المتصف بالجلال وذوالجلال هو صاحب الجلال  
 فالتفاوت والقرب غير محقق ) ( قوله ) يتوقف عليها السمع ( أى توقفاً قريباً فيخرج مباحث الاهيات ) ( قوله ) أو  
 تتوقف هي على السمع ( أى بالاتفاق فيخرج مثل السمع والبصر والكلام فانها عقلية عند البعض ) ( قوله ) فهو  
 عند أهل الحق من قال الله تعالى الخ ) قال الأبهري النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقاً بالمخاطب ولما كان  
 التعلق والمتعلق به غير قديم لا يلزم قدم النبوة وان كان قول الله تعالى قديماً لانها ليست عبارة عن مجرد ذلك القول  
 بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث وأنت خبير بان تفسير النبي بما ذكره ينفى أن ينبنى على حدوث الألفاظ اذ

لمن اشتهر بهذا الاسم (لأنبائه عن الله تعالى وقيل) النبي مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك (اعلموا شأنه) وسطوع برهانه (وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى وأما) مسماه (في العرف فهو عند أهل الحق) من الاشاعرة وغيرهم من المليين (من قال له الله) تعالى ممن اصطفا من عباده (أرسلتك) الى قوم كذا الى الناس جميعا (أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ) المفيدة لهذا المعنى كيمثلك ونبثهم (ولا يشترط فيه) أي في الأرسال (شرط) من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلاوات والألقاعات (والاستعداد) ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء (بل الله) سبحانه وتعالى (يختص برحمته من يشاء من عباده) فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط (وهو أعلم حيث يجعل رسالته) وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى (وهذا) الذي ذهب اليه أهل الحق (بناء على القول بالقادر الخار) الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد (وأما الفلاسفة فقالوا هو) أي النبي (من اجتمع فيه) خواص ثلاث (يمتاز بها عن غيره) (أحداها) أي احدي الامور المختصة به (أن يكون له طلاع على الغيبات) الكائنة والماضية والآتية (ولا يستذكر) هذا الاطلاع (لان النفوس الانسانية مجردة) في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لامكانية (ولها نسبة) في التجرد (الى المجرّدات) العالية والنفوس السماوية (المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم) المنصري الكائن الفاسد لكونها

قدمها مع حدوث التعلق أو قدمه أيضا مع حدوث المتعلق غير معقول فان قلت ذلك التفسير يفضي الى توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد استدلل عليه فيما سبق بما تواتر من الأنبياء وهل هذا الادور صريح قلت الذي توقف عليه النبوة هو الكلام اللفظي وهو من قبيل ايجاد الاصوات والحروف الغير المتوقف على الكلام النفسي القائم به تعالى والمأخوذ من الشرع هو هذا فلا دور (قول) نوع خفاء كما لا يخفى (لان المطلوب ان المخصص مجرد المشيئة والآية انما تدل على انه تعالى يعلم المكان الذي يجعل فيه رسالته وهذا أمر آخر بل دلالة الآية الكريمة على اشتراط الاستعداد أظهر لما روي ان أبا جهل قال ترا حنانيا وعبد مناف حتى اذا صرنا كفرسي رهان قالوا منابى يوحى اليه والله لا نرضى به الا أن يأتينا وحى كما يأتيه فيزال الآية للرّد عليهم بأن النبوة ليست بالنسب والمال وإنما هي بفضائل نفسانية يختص بها من يشاء من عباده فيجئى لرسالته من علم انه يصالح لها كذا في تفسير القاضى ثم هذا لا يستلزم الايجاب الذي يقوله الفلاسفة لانه تعالى ان شاء أعطى النبوة وان شاء أمسكه وان استعد المحل وقد يقال اذا شاورك أحد فقلت له أنت تعلم ما تصنع استفيد منه بحسب العرف تفويض أمره الى مشيئته وفيه ما فيه (قول) المنتقشة بصور ما يحدث الخ قد سبق تفصيله في عاشر مقاصد القدرة

مبادي له فقد تصل ( النفس الناطقة بها ) أي بتلك المجردات اتصالا معنويا وتجذب اليها بواسطة الجنسية ( وتشاهد ما فيها ) من صور الحوادث ( فتحكيها ) أي يرتسم فيها من تلك الصور ما لا تستعمل هي لارتسامه فيها كمرآة يحاذي بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها إلى الأولى ما يقابلها ( ويؤيده ) أي يدل على جواز ما قلنا من أن تكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة ( ما ترى النفوس ) أي رؤية النفوس البشرية ( وما هي اليها من التفاوت ) في ادراك المعاني العقلية ( في طرفي الزيادة والنقصان ) تفاوتنا ( متصاعدا إلى النفوس القدسية ) التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في أقرب زمان غير أن يمرض لها غلط ( ومتنازلا إلى البليد الذي لا يكاد يفقه قولاً وكيف ) يستذكر ذلك الاطلاع في حق النبي ( وقد يوجد ) ذلك ( فيمن قلت شواغله لرياضة ) بأنواع المجاهدات ( أو مرض ) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة ( أو نوم ) يتقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين ( قلنا ) ما ذكرتم ( مردود ) بوجوه ( إذا الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقاً ) - ما ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء ( والبعض ) أي الاطلاع على البعض ( لا يختص به ) أي بالنبي ( كما اقررتم به ) حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره ( ثم ) نقول ( حالة ذلك ) أي الاطلاع المختص بالنبي ( على اختلاف النفوس ) في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعاق والتوجه إلى جناب القدس واللاء الاعلى ( ونجدها مع اتحادها بالنوع ) كما هو مذهبهم ( مشكل ) لأن المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف إلى احوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات ( و ) نقول أيضاً ( باقي المقدمات ) من الاتصال بالمبادي العالية بعلة الجنسية والتقاشها بما فيها من صور الحوادث

( قوله حيث جوزتموه للمرتاضين الخ ) قد يجاب عنه بأن لهم أن يقولوا كونه بلامرض ونوم ورياضة تختص به على انه يجوز أن يكون الخاصة المطلقة مجموع الثلاثة ويكون كل واحد منها خاصة اضافية ( قوله مع اتحادها بالنوع مشكل الخ ) اعترض عليه بجواز الاستناد إلى الشخصات ثم قوله مبني على القول بالموجب مدفوع بجواز اسناد الاختلاف إلى احوال البدن بطريق جرى العادة نعم مذهبهم الايجاب لكن الكلام في لزوم القول به على تقدير اسناد الاختلاف إليها كما يفهم من كلامه والجواب ان شخص النفس باعتبار البدن عند الفلاسفة فيكون في المال اسناد الاختلاف إلى احوال البدن ثم ان الاختلاف بطريقه جرى العادة ينافي الشرطية التي كلالنا

كما في المرايا المتقابلة (خطائية) لا تفيد الا ظنا ضعيفا (وثانيها) أي ثانی تلك الامور المختصة بالنبی ( ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكونه يولى عالم العناصر مطيعة له متقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه ) في حركاته وسكناته على وجوه شتى وأنحاء مختلفة بحسب ارادته ( ولا يستنكر ) ذلك الانقياد ( لان النفوس الانسانية ) ليست منطبعة في الابدان ( وهى بتصوراتها مؤثرة في المواد ) البدنية ( كما تشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب ) هذا نشر على ترتيب الالف ( و ) كما تشاهد ( من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان ممشاه في غيرها ) أي في المواضع السافلة ( أقل عرضا ) واذا كانت ارادت النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه ( فلا يبعد ان تقوى نفس النبي ) بحيث تقاد له الهوى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته ( حتى تحدث بأرادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة ) وبالجملّة تتصرف نفسه في العنصریات خصوصاً في العنصر الذى تكون مناسبة لمزاجه أشد وأقوى بمجرد الارادة والتصور من غير أن يستعمل آلة ( وكيف ) يستذكر حدوث هذه الامور الخارقة المعجبية من النبي ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والاخلاص ( على ما هو مشهور في كل عصر من الصالحاء ) قلنا هذا ( الذى ذكرتم من كون تصورات النفس و ارادتها مؤثرة في الابدان ) بناء على تأثير النفوس في الاجسام وأحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود الا الله ( سبحانه وتعالى ) ( والمقارنة ) بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية ( لا تعطيه ) أى لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز أن يكون الدوران بطريق العادة ( مع انه ) أى ظهور الامور المعجبية الخارقة للعادة ( لا يختص بالنبي ) كما اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره ( وثالثها أن يرى الملائكة مصورة ) بصور محسوسة ( ويسمع كلامهم وحياء ) من الله اليه ( ولا يستنكر أن يحصل له في بقطته مثل ما يحصل للنائم في نومه ) من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك ( لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس ) فاذا انجذبت اليه واتصل به في بقطته شاهد المعقولات كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرسم في النفس لباس المحسوس وتتشبه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج ( وربما صار ) الانجذاب



والاتصال بعالم القدس ( ملكة ) أي صفة راسخة للذي ( و ) حينئذ ( يحصل ) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة ( بادنى توجه ) منه ( قلنا هذا ) الذى ذكره لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو ( تلبس ) على الناس في معتقدهم ( وتستتر ) عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها ) وذلك ( لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم ) اما ( نفوس مجردة ) في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية أو عقول مجردة ذاتا وفعلًا وتسمى بالملا الأعلى ( ولا كلام لهم يسمعه لانه من خواص الاجسام ) اذا لحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتعرج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقى للمجرات ( وما له ) أى مآل ماذكروه في الخاصة الثالثة ( الى تخيل مالا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين ) فانهم يشاهدون مالا وجود له في الخارج ( على ما صرحوا به ) وقرروا ماهو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ( ولو كان أحدهما آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا بانفاق ) من العقلاء ( فكيف ) يكون نبيا من كان أمره ونهييه ( من قبيل ما يرجع الى تخيلات لا أصل لها ) قطعا ( أو ربما خالف ) مادعا اليه ( المعقول ) أيضا ( هذا ) كما مضى ( ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص ) الثلاث ( اتقادت له النفوس البشرية ) المختلفة ( بطوعها ) مع ما جلبت عليه من الالباء ( عن الانقياد لبني نوعها ) وذات له الهمم المتفاوتة على ماهي عليه من اختلاف الآراء فيصير ( ذلك الانقياد التام ظاهراً وباطناً ) سبباً لقرار أى ثبات ( الشريعة التى بها يتم التعاون الضرورى لنوع الانسان ) وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع ( من حيث انه لا يستقل ) واحد منهم ( بما يحتاج اليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه ) دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات ) وهو أن يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمل الآخر له ( والمعاوضات ) وهى أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يؤخذ منه من عمله الا ترى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر أو لم تحسن

فيها ( قوله كالمريض والمجانين ) قد يجاب عنه بأن خلاصة كلامهم أن النفس الانسانية اذا اتصلت بالمبادئ العالية يقتل بقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية أشباه مصورة سيما العقل الفعال الذى له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيغاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته وفيه تخيل صورة لوجودكم بينه وبين تخيل مالا وجود له أصلا كالمريض والمجانين .

معيشتهم بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بني نوعه حتى ينجز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهذا ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار أمرهم مكفيا ولذلك قيل لا انسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليأس أشار بقوله ( ولولا شريعة يتقاد لها الخاص والعام لا شرأبت كل نفس ) أي مدت عنقها ( الى ما يريد غير طمع ) أي ارتفع ( عين كل الى ما عند الآخر فحصل ) بينهم ( التنازع وأدى ) ذلك التنازع ( الى التواثب والتشاجر ) أي الاختلاف ( والتقاتل والتناحر وشمل ) الناس ( المخرج ) أي القتل ( والمرج ) أي الاختلاط ( واختل أمور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة ) وجود الموصوف بتلك الخواص ( لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات ) اللاتمة به ( وهدي ) أي كل واحد منه ( الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما نوع الانسان ) فان العناية به في الاعطاء والمداية أكثر ( وهو أشرف الانواع ) الحيوانية ( سخر له ماعداه من تلك الانواع ) وهذا ( أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة ) من أعظم مصالحه ( لما ظهر فيه من جاب المنافع الجميلة والدفع لمضار الشديدة ) افترى الطبيعة تعمل ذلك كلا ) والحاصل ان وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فوجب ذلك في العناية الالهية المقنضية لابلوغ وجوده لانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات الوجود على مذهب الحكماء

### ﴿ المقصد الثاني ﴾

في حقيقته المعجزة وهي ( بحسب الاصطلاح ) عندنا ) عبارة عن ( ما قصد به اظهار

( قوله افترى الطبيعة ) الطبيعة عندهم وجود النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد والنظار ان اسناد عدم الاهمال الى الطبيعة محار على نحو ما صام بهاري وان أريد بالطبيعة سبباً أعني العناية فتأمل

( قوله في حقيقة المعجزة ) لاحفاء ان حقيقة الامعار اثبات المعجز استعير لاظهاره ثم أسند محازا الى ما هو سبب المعجز وجعل اسماله فالتاء لتعقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة تود كرامام الحرميين ان ههنا تجوزا آخر بناء على الاصح من رأى الاشعري وهوان المعجز ضد القدرة والاعية تعلق بالموجود حتى ان غير الزمن عن القعود لا عن القيام ووجه التجوز على هذا ان المراد بالمعجز عدم القدرة اذا الوجهل المعجز على المعارضة على المعنى الموجودى لو جدت المعارضة الاضطراب وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة ولم يتم ذكر ( قوله عبارة عما قصد به الخ ) اعترض على هذا التعريف بأنه صادق على الذى يظهر في يد الساحر المدعى للنبوة وأحيب بأن المراد المقصد من عند الله سبحانه وتعالى والاظهر في الجواب أن يقال المتبادر من التعريف قصد

صدق من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن أمور ثلاثة ( عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها ) على صدق مدعى الرسالة ( البحث الاول ) في شرائطها وهي سبع ( الشرط الاول أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه ) من التروك وإنما اشترط ذلك ( لان التصديق منه ) أي من الله تعالى ( لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا أو ما يقوم مقامه ليتناول التعريف ( مثل ما إذا قال معجزتي أن أضاع بدي على رأسي وأنتم لا تقدررون عليه ) أي على وضع أيديكم على رؤسكم ( ففعل وعجزوا فانه معجز ) دال على صدقة ( ولولا فعل الله نمة فإن عدم خلق القدرة ) فيهم على ذلك الوضع ( ليس فعلا ) صادراً عنه تعالى بل هو عدم صرف ( ومن جعل التروك وجوديا ) بناء على انه الكيف ( حذفه ) لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآدمي ان المعجزان كان عدميا كما هو أصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض أصحابنا فالمعجز هو خلق المعجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا أو ما يقوم مقامه \* الشرط الثاني أن يكون ( المعجز ) خارقا للعادة اذلا اعجاز دونه فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق باقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساراة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة ( وشرط قوم ) في المجر ( أن لا يكون مقدورا للنبي ) اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى السماء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى ( وليس بشيء ) لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز ( قال الآدمي هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم لا ) اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلاف الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس

إظهار الصدق في نفس الامر فلا يصدق على السحر كما لا يخفى ( قوله ان كان عدميا كما هو أصل شيخنا الخ ) هذا المنقول من الآدمي مخالف لما مر في المقصد الثامن من مقاصد القدرة فليمنظر فيه ( قوله وشرط قوم الخ ) قيل هذا مستدرك لان معنى الشرط الاول أعني كون المعجزة فعل الله تعالى أن لا يكون للعبد دخل فيها بالكسب وجوابه ان معناه أن يكون محسوبا قاله تعالى يؤيده ما ذكره الشارح في شرح الكشف ان شرط المعجزة أن يكون صادرا من الله تعالى لانها تصديق فعلي منه سبحانه وتعالى وحينئذ يكون معنى قوله وشرط قوم الخ انه شرط قوم أن لا يكون مكسوبا للعبد أيضا ولا يتعدح في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد أصلا كما لا يخفى ويؤيده أيضا ما سجد كره في جواب أول شبه الطائفة الخامسة القائلة بان المعجزة لا تدل على الصدق ( قوله كصعوده الى السماء الخ ) فانه مقدور له بأقدار الله تعالى

القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للمادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال (الثالث أن يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز \* الرابع أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط (التصريح بالتحدي) وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم (الحق انه لا) يشترط (بل يكفي قرائن الاحوال مثل أن يقال له) أي مدعي النبوة (ان كنت نبيا فظاهر معجزا ففعل) بان دعا لله فآظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي (الخامس أن يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان أحبي ميتا ففعل خارقا آخر) كنتق الجبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (السادس أن لا يكون مادعا وأظهره) من المعجزة (مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لان المكذب هو نفس الخارق (نعم لو قال معجزتي ان أحبي هذا الميت فاحياه فكذبه فقيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احيائه) وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعد ذلك) الاحياء (مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه (وقيل هذا) الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو (اذا عاش بعده) أي بعد الاحياء (زمانا) واستمر على التكذيب قال الآمدي لا أعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (ولو خرميتا في الحال) قال النجاشي (بطل الاعجاز لانه كأنه أحبي للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لا فرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه (لوجود الاختيار في الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر

(قوله وهو الاصح) لان المقصود تصديق النبي عليه السلام به مجيز الغير وهو حاصل (قوله ما في عبارة الكتاب من الاختلال) لان من شرط أن لا يكون المعجزة مقدورة للنبي قائل بأن نفس القدرة معجزة فلا معنى للرد عليه بأن نفس القدرة معجزة قبل ويمكن حمل كلام المصنف على ان كون ذلك الفعل مقدور للنبي عليه السلام دون غيره معجزة فلا خلل حيث تدق العبارة ولا يتحقق بعد تسليم مساعدة عبارة المصنف لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا كنفس القدرة في عدم المقدورية وانتهى لا معنى للرد لكونه معجزا على من شرط عدم مقدورية المعجزة فتأمل (قوله ظاهر على يد مدعي النبوة) وقولهم كرامة الأولياء معجزة لنبيهم انما هو بطريق التشبيه أي هي كالمعجزات في دلالتها على صدق نبيهم (قوله وهو بعد ذلك مختار الخ) هذا يدل على انه لو قال معجزتي أن

أنه لا يجب تعيين المعجز) بل يكفي أن يقول أنا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحد منها وفي كلام الآمدي أن هذا متفق عليه قال فإذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة وإذا لم يكن معينا فأكثر الأصحاب على أنه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه (السابع أن لا يكون) المعجز (منقدا على الدعوى بل مقارنا لها) بلا اختلاف أو متأخرا عنها على تفصيل سيأتي وذلك (لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر علي يدي قيل لم يدل على صدقه وبطال به) أي بالآتيان بذلك الخارق أو بغيره (بعد) أي بعد الدعوى (فلو عجز كان كاذبا قطعا فإن قال) في اظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من خلقه الى فتحه فإن ظهر كما قال كان معجزا وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي لأن المعجز اخباره عن الغيب) وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق (و) اما (احتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فإنه (بناء) أي مبني (على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله) وإنما كان مبنيًا على ذلك لأن العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن أخباره به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه أنه آية صدقة ودليل عليه وسيأتي أنه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فإن قيل) ماذا كرموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الإشارة بقوله (فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة) فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى (و) ما تقولون أيضا (في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فانهما كلهما مقدمة على دعوى الرسالة (فلنا) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (انما هي كرامات وظهورها على الاولياء

أحي هذا الضب الميت فأحياءه فنطق أنه كاذب لا يعلم به صدقه تأمل (قوله لأن المعجزة اخباره عن الغيب) لا يخفى أن قوله وقد علمنا خلوه يكون قيدًا زاد على هذا التقدير (قوله فيكون هو كاذبا في دعواه) فيه بحث وهو أنه لم يكن كاذبا عند ما ظهر فيه العلم بالغيب لتأخر دعواه عن ذلك فضا فاذ كره انما لم لو أثبت أنه لا يتصور ظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة الى زمان ظهوره (قوله وسيأتيك أنه لا يتصور الخ) قد يناقش فيه بأنه فرق بين الكذب في دعوى أنه آية صدقة والكذب في دعوى النبوة وما

جائز والا نبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء ) فيجوز ظهورها عليهم أيضا  
وحينئذ تسمى ارهاصا أي تأسيسا للنبوة من ارهصت للحائط أسستة والمنكرون للكرامات  
جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لاني فيه هذا  
( وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجملي نبيا ولا يمتنع من القادر المختار  
أن يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره ) فلا تكون معجزاته في حال  
صغره مقدمة على نبوته ودعواه اياها ( ولا يخفى بعمده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة )  
المنقولة عنه ( بنيت شفة الى أوامه ولم يظهر الدعوة بعد أن تكلم بها الى أن تكامل فيه شرائطها )  
وبلغ أربعين سنة ومن البين أن ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول  
به عاقل ( و ) أما ( قوله وجملي نبيا ) فهو ( كقول النبي عليه الصلاة والسلام كنت نبيا  
وآدم بين الماء والطين ) في انه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي ( فهذا ) الذي  
قررناه انما هو ( في ) المعجز ( المتقدم ) على الدعوى ( وأما المتأخر ) عنها ( فأما ) أن يكون  
تأخره ( بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر ) انه دل على الصديق بخلاف المتقدم بزمان يسير  
فانه لا يدل عليه اصلا ( وأما ) أن يكون تأخره ( بزمان متطاوّل مثل أن يقول معجزتي أن  
يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز ) دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا  
في وجه دلالة ( قليل اخباره عن الغيب فيكون ) المعجز على هذا القول ( مقارنا ) للدعوى

سأى هو الثاني واللازم ههنا هو الاول ( قوله بنيت شفة ) أي بكلمة يقال ما كلمه بنيت شفة أي بكلمة ( قوله في انه  
تعبير عن المتحقق الخ ) لا يخفى ان المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة الى الزمان الذي دل الكلام على وقوع  
المعجز عنه فيه وهذا مشترك بين المشبه والمشبه به فلا يردان الاستقبال في المشبه بالنسبة الى زمان التكلم ولا  
كذلك في المشبه به أعني الحديث النبوي بل الاستقبال فيه بالنسبة الى كون آدم عليه السلام بين الماء والطين  
والاظهر أن يقال في انه تعبير عن غير المتحقق في زمان بما يدل على تحققه في ذلك الزمان تنبها على القطع واليقين  
بتحققه هذا وقيل معنى الحديث كون نبوته عليه السلام مقدرة في الازل وثابتة في العلم الالهي الازلي وهذا غير  
ما ذكره الشارح لكن يرد عليه انه لا يناسب تقييده بقوله وآدم بين الماء والطين اذ يرد على كل من التوجيهين  
ان سياق الحديث يشعر باختصاصه عليه السلام بهذه الفضيلة من بين الانبياء صلوات الله عليهم وعلى كل من  
التوجيهين لاختصاصه بالفضيلة المذكورة عليه السلام لان نبوة كل نبي بل كل حال لكل أحد ثابت في العلم  
الالهي الازلي ويجوز التعبير عن كل حال علم وقوعه في المستقبل بما يدل على تحققه قبل وقوعه بما ذكره والاقرب  
أن يقال في معنى الحديث للكل بحسب مرتبة كل منهم عليهم السلام عند تعييناتهم العمائية لما سيرد عليهم من  
النشآت المتواردة وأحكامها وينبأ عليه السلام كان في نشأته الروحانية نبيا للارواح ومتوسطا في تعيين حصص  
كالاتهم الروحانية التي بحسبها يظهر كالاتهم الجماعية كما يروى عنه عليه السلام أول ما خلق الله نوري هو

لكن تخالف عنها علمنا بكونه معجزا ( وانما اتقى التكليف بمتابعته حينئذ ) أي لم يجب على  
 الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به ( لان شرطه )  
 أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة ( العلم بكونه معجزا ) وذلك انما يحصل بعد وجود  
 ما وعده به ( وقيل حصوله ) أي حصول الموعود به ( فيكون ) المعجز على هذا القول ( متأخرا )  
 عن الدعوي ( وقيل يصير قوله ) أي اخباره ( معجزا عند حصوله ) أي حصول الموعود به  
 ( فيكون ) المعجز على هذا القول ( متأخرا ) باعتبار صفة اعنى كونه معجزا ( والحق ان المتأخر )  
 هو ( علمنا بكونه معجزا ) يعنى ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في  
 نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخالف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه  
 معجزا فبطل بذلك القول الثالث وأما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جملة  
 معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعلنا شرطه لا تصاف الاخبار بالايجاز  
 فقد رجع الى الثالث وبطل بطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في أبحاث افكار في البحث  
 الثاني في كيفية حصولها المذهب ( عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد  
 تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته ) من دعوى النبوة ممن أرسله الى الناس ليدعوم الى  
 ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لظهورها استعدادا كما لا يشترط في النبوة على  
 ما مر خلافا للحكماء ( وقال الفلاسفة ) انها ( تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فنل أن  
 نسلك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس ) الزكية عن  
 الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في أصل فطرتها واما لتصنيفته بضرب من المجاهدة  
 وقطع العلائق ( الى عالم القدس واشتغالها ) بذلك ( عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى  
 البديل كما نشاهده في المرضى من ) ان النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض ) من الامراض الحادة  
 وتحليلها للواد الردية ( تنكف ) وتمتنع ( عن التحليل ) للواد المحموده ( فتمسك عن

الفهوم من شرح الجندي رحمه الله ( قوله لان شرطه العلم بكونه معجزا ) فيه بحث وهو انه مخالف لما مر في  
 بحث النظر من ان وجوب النظر على المكلف لا يتوقف على النظر وعلى العلم بوجوده والادار وذلك لان العلم  
 بكونه معجزا انما يكون بعد النظر فالصواب أن يقال لان شرطه التمكن من العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد  
 وجود ما وعده به ( قوله وربما لم يكن كذلك ) فان قلت الحصول على وجه الاخبار عنه قبل الحصول هو محل  
 الكلام وانه خارق البتة قلت انضمام الخارق الى ما ليس بخارق في نفسه لا يجعله خارقا فيكون الخارق في



القوت ) الذي يحتاج اليه بدلا عما تحل من هذه المواد ( ما لو امسك ) أى زمانا لو أمسك عنه ( في ) أيام ( صحته شطره ) أى نصفه بل عشره ( هلك ) بلا شبهة وإذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملاة الاعلى أولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها للمبني على تعادل الاركان أشد وأقوى وأما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه الصلاة والسلام أبيت عند ربي يطعمني ويسقينى ( وأما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ماسر ) في المقصد الاول من الانجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى المنخلة والحس المشترك ( وأما الفعل فبأن يفعل فعلا لانني به منة غيره من تنق جبل أو شق بحر وقد تقدم ) بيانه بأن نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه ﴿ البحث الثالث في كيفية دلالتها ﴾ على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة أحكامه وانقائه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست للمعجزة كذلك فان خوارق العادات كانقطاع السموات وانتثار الكواكب وتدكد الجبال يقع عند تعمر الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله ( وهي عندنا ) أي الاشاعرة ( اجراء الله

الصورة المذكورة في المال نفس الاخبار المذكورة ( قوله كما اشير اليه بقوله عليه السلام آيت الخ ) مبنى على ان المراد الواردات المعنية عن الطعام والشراب بلذاتها الشاغلة عنهما كما قيل وان شراب الوصل خير شراب \* وكل شراب عندها كشراب

ويحتمل أن يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبيل كذا دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا ( قوله بما فهم من الصور ) أي الكمية والجزئية قالوا ان الجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كمية والآخرو في العالم النفسى نقشين أحدهما على هيئة كمية والآخرة على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثاني بالآلة ( قوله وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات الخ ) هذار على الشيخ ومتابعيه فانه هو القائل بأن دلالة المعجزة عقلية كما سيذكره الآن وقد يجاب عنه بأن الشيخ انما يعتبر الدلالة العقلية بعد القيود أعنى المقارنة لدعوى النبوة والتعدي فلا يتبعه حينئذ قوله فان خوارق العادات الخ فتأمل ( قوله وهي عندنا اجراء الله تعالى عادته الخ ) فيبان العلم بالمدلول حصوله عادى في كل الادلة حتى العقلية عندنا فالاولى الاقصا على قوله اظهر المعجزة الخ

عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه ) أى عقيب ظهور المعجزة ( فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فعلوم انتفاؤه عادة ) فلا تكون دلالاته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية ( كسائر العاديات لان من قال أنا نبى ثم تنق الجبل ووقفه على رؤسهم وقال ان كذبتونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف عنكم فكما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب ) مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للمسكنات بأسرها ( وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجهم الفغير انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا تخلف عادتك وتم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تمتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقال ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا ) الذي ذكرناه ( من باب قياس الغائب على الشاهد ) حتى يتجه عليه ان الشاهد تعلل أفعاله بالاغراض لانه يراعى المصالح ويدبر المفسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس ( بل ندعى في افادته العلم بالضرورة العادية ) أى ندعى ان ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وان كونه مفيداً له معلوم لنا بالضرورة العادية ( ونذكر هذا ) المثال ( للتفهم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب ) مقدور لله تعالى لعدم قدرته لكنه ( ممتنع ) وقوعه في حكمته ( لان فيه ايها صدقه وهو اضلال قبيح من الله ) فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح ( قال الشيخ ودمض أصحابنا انه ) أى خلق المعجزة على يد الكاذب ( غير مقدور ) في نفسه ( لان لها ) أى للمعجزة ( دلالة على الصدق قطعا ) أى دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها ( فلا بد لها من وجه دلالة ) اذ يتميز الدليل الصحيح عن غيره ( وان لم نعلمه ) أى ذلك الوجه ( بعينه فان دل ) المعجز المخلوق على يد الكاذب ( على الصدق كان الكاذب صادقا ) وهو محال ( والا انفك ) المعجز ( عما يلزمه ) من دلالاته القطعية على مدلوله وهو أيضا محال ( وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة

( قوله فعلوم انتفاؤه عادة الخ ) قيل فيه بحث لان معلومية انتفاؤه عادة لا ينافى أن يكون بقياس خفى جبلى مجبول في الطبائع وهو قبح تصديق الكاذب من الله تعالى وانه لا يفعل ذلك لحصول الاضلال الصريح ثم ان كون الكذب صفة نقص وقبيحا والصدق صفة كمال وحسنا مما لا ينبغي أن ينكر وان أنكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فليتمأمل واعلم انهم يجوزوا ظهور الخوارق على يد المتأله ابتلاء دون المتنبى فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة و يظهر منه انهم يجوزون ظهوره على يد من يدعى النبوة بعد خاتم الانبياء عليه

بالصدق ) ليس أمرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل ( هو أحد  
 العاديات ) كما عرفت ( فاذا جوزنا انخراقها ) أى انخراق العاديات ( عن مجراها ) المادي ( جاز  
 اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب ) اذ لا محذور فيه  
 سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز ( واما بدون ذلك ) التجويز ( فلا ) يجوز  
 اظهاره على يده ( لان العلم بصدق الكاذب محال ) تذييل \* من الناس من أنكر امكان  
 المعجزة ( في نفسها ) ومنهم من أنكر دلالتها ( على صدق مدعي النبوة ) ومنهم من أنكر  
 العلم بها وستأنيك ) في المقصد التالى لهذا المقصد ( شبههم بأجوبتها )

### \* المقصد الثالث \*

في امكان البعثة وحجتنا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع دل  
 على الامكان ) بلا اشتباه ( وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر ) من ان النظام الاكمل  
 الذى تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل ( وقال بعض  
 المعتزلة يجب على الله و ) فصل ( بعضهم ) فقال ( اذا علم الله من أمته انهم يؤمنون ) وجب  
 عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم ( والا ) أي وان لم يعلم ذلك بل علم انهم  
 لا يؤمنون لم يجب الارسال بل ( حسن ) قطعا لا عذارهم ( وقال أبو هاشم يمنع خلوه )  
 أى خلوه البعث ( عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها ) لان البعثة الخالية عنه لا فائدة  
 فيها ( وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية ) فانه فائدة جليلة ( و ) جوزه أيضا ( لتقرير  
 الشريعة المتقدمة ) سواء كانت من مدرسة أولا ( وقيل ) انما يجوز البعث لتقريرها ( اذا  
 اندرست وهو ) أي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجود المختلفة ( بناء ) أي مبني ( على  
 أصلهم ) الفاسد أعنى قاعدة التحسين والتبسيط العقليين وما يتفرع عنها من اعتبار الغرض  
 وجوب اللطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا أيضا ( و ) على ما سير صحته ( لا يضرنا )  
 في مدعانا ( فانا ) انما ( ادعينا الامكان العام ) الذى يجمع الوجوب لا الامكان الخاص الذى  
 ينفيه ( وغرضنا هنا رد شبه المنكرين ) للبعثة ( وهم طوائف \* الأولى من أحالها ) أى

السلام فليأمل ( قوله لان العلم بصدق الكاذب محال ) حاصل الكلام ان عادة اقتران المعجزة بالصدق وعدم  
 جواز خرق العادة فيها يستلزم الصدق وصدق الكذب محال وكذا عادة خلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب  
 وبهذا التقرير يظهر اندفاع تحصيل ان اعتقاد الشيء قطعا لا يستلزم وقوعه وأما كون الاعتقاد مطابقا

حكم باستحالتها لذاتها \* ( الثانية من ) جوزها ولكن ( قال لا تخلو ) البعثة ( عن التكليف )  
 باوامر ونواه ( وانه ) أي التكليف ( ممتنع ) فتنقضي البعثة لانقضاء لازمها \* ( الثالثة من ) جوز  
 التكليف و ( قال في العقل كفاية ) في معرفة التكليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها  
 ( الرابعة من ) قال بامتناع المعجزة ( لان خرق العادة محال عقلا ) ( ولا تصور ) النبوة ( دونها )  
 أي دون المعجزة ( الخامسة من ) جوز وجود المعجزة لكن ( منع دلالتها ) على صدق  
 مدعى النبوة ( السادسة من ) سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيده العلم  
 بصدقه ( ومنع امكان العلم بها ) للثانين عنها فان العلم بمحصول المعجزة لمن غاب عنها انما  
 يكون ( بالتواتر ) وهو لا يفيد العلم أصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية ( السابعة  
 من ) اعترف بإمكان البعثة وانقضاء الموانع السابقة لكن ( منع وقوعها ) فهذه هي الطوائف  
 المنكرة لها \* ( الاولى ) منها وهو ( من قال باستحالة البعثة ) في نفسها ( احتج ) على استحالتها  
 ( بوجوه \* الاول المبني لا بد أن يعلم ان الثائل له أرسلتك ) فبلغ عني ( هو الله ولا طريق  
 الى العلم به اذ الله من القاء الجن فانكم أجمعتم على وجوده ) وعلى جواز القائه الكلام الى  
 النبي ( الثاني ان من يلقي اليه ) أي الى النبي ( الوحي ان كان جسمانيا وجب أن يكون مرثيا )  
 لكل من حضر حال الالتقاء وليس الامر كذلك كما اعترقتم به ( والا ) أي وان لم يكن  
 جسمانيا بل روحانيا ( كان كذلك ) أي القاء الوحي بطريق التكليم ( منه مستحيلا ) اذ  
 لا تصور للروحانيات كلام ( الثالث التصديق بها ) أي بالرسالة ( يتوقف على العلم بوجود  
 المرسل وما يجوز عليه ) وما لا يجوز وانه ( أي العلم بما ذكر ) لا يحصل الا بغامض النظر  
 لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة المحصول كما لا يخفى ( وهو ) أي ذلك  
 النظر الموصل الى هذا العلم ( غير مقدر بزمان ) معين كيوم أو سنة بل هو مختلف بحسب  
 الاشخاص وأحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة ( فللمكلف الاستمهال )  
 أي يجوز له أن يستمهل لتحصيل النظر ( و ) له ( دعوى عدم العلم ) في أي زمان كان ( و )  
 حينئذ ( يلزم الحاق النبي وتبقى البعثة عبثا والا ) أي وان لم يجزله الاستمهال بل وجب عليه  
 التصديق بلا مهمة ( لزم التكليف بما لا يطاق ) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور

لا مدخل فيه للجعل حتى يقال انه أيضا عادي ( قوله الثالث التصديق بها الخ ) فيه بحث لان هذا الدليل لا يناسب  
 المذهب الاول أي دعوى استحالة البعثة في نفسها الا يرى الى قوله وحينئذ يلزم الحاق النبي عليه السلام ويبقى

مما لا يتصور وجوده ( وانه فيسبح عقلا ) فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وتعالى \*  
 ( وجواب ) الوجه ( الاول والثاني ان المرسل ينصب دليلا ) يعلم به الرسول ان القائل له  
 أرسلتك هو الله تعالى دون الجن بأن يظهر له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات  
 وتكون مفيدة له ذلك العلم ( أو يخلق علما ضروريا فيه ) بأنه المرسل والقائل وبهذا يعلم  
 الجواب عن الثاني وهو أن يقال جاز أن يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين  
 فان قدرته لا تقصر عن شيء \* ( و ) جواب ( الثالث اما على أصلنا ) في التمديل والتجوز  
 ( فلا يجب الامهال ) لانا بينا فيما سبق انه اذا دعى النبي الرسالة واقرن بدعواه المعجزة  
 الخارقة للمادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب  
 المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكاف الاستمهال ولو استمهال لم يجب الامهال لجريان  
 العادة بإيجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله ( مع العلم العادي  
 الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم ) في التحسين والتقييح ( وان صرحوا  
 بخلافه منع الامهال ) يعني ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا يحبس  
 لهم عن ذلك الالتزام الا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال ( لان فيه تقويت  
 مصالحهم ) وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذهم عن المهلك ويقرّبهم من السعادة ويبعدهم  
 عن الشقاوة ( وما هو الا كمن يقول لولده بين يدك سبع ضار أو مهلك آخر فلا تسلك  
 هذا الطريق ) فقال ( الولد ) دعني اسالك الى أن اشاهد السبع أو المهلك أليس ذلك )  
 القول من الولد ( مستقبجا في نظر العقلاء ولو هلك ألم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك  
 أليس منسوبا الى فعل ما توجه الشفقة والحنو ) وبما قررناه يندفع الالتزام عن أصلهم أيضا  
 الطائفة ( الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها ) التي لا تخلو هي عنها أيضا  
 هي لا تخلو عن التكليف ( باتفاق ) واجماع من القائلين بها ( ثم ان التكليف ) الذي هو

البعثة عبثا فتدبر ( قوله ) وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال ( الح ) لا ينبغي ان أخذ هذا المعنى من عبارة  
 المصنف لا تخلو عن بعد والوجه أن يجعل قوله ينصب دليلا أو يخلق علما ضروريا يشار الى الجواب عن الثاني  
 بان يقال حاصله انه يجوز أن يكون علم النبي عليه السلام بالاحكام بطريق نصب الدليل أو خلق العلم الضروري  
 بهما من غير القاء كلام من شخص اذا الكلام في الامتناع الذاتي لاني في الواقع ويمكن أن يجاب عنه أيضا بان  
 لس كل جسم يرى كالمهوء ومنها الجن والملائكة ولو سلم فيجوز أن يجبي الملقى في المحالوات فان الكلام في

لازمها ( ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر ) وعدم الاختيار في الافعال ( و ) ذلك لما بين من  
( ان فعل العبد واقع بقدرة الله ) اذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلا والتكليف بفعل الغير  
تكليف بما لا يطاق ( و ) من ( ان الفعل اما معلوم الوقوع ) من العبد ( أو معلوم اللوقوع )  
منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولاقدرة على شيء منهما ( والتكليف حينئذ )  
أى حين اذ ثبت الجبر ( قبيح ) فيكون ممتنعا ( الثانى التكليف اضرار ) بالعبد ( لما يلزمه  
من التنب بالفعول ) اذا أقدم عليه ( أو العقاب بالترك ) اذا أحجم عنه ( وهو ) أى الاضرار  
( قبيح ) والله تعالى منزّه عنه ( الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث ) قبيح ( أو لغرض  
يعود الى الله وهو ) محال لانه تعالى ( منزّه ) عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع  
المضار ( أو الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع أو نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب  
بدمه بخلاف المعقول ) فانه منزلة أن يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك أبدا لا باد  
ولا شك ان أهم مصالحه ترك التعذيب ( ثم انه ) أى النفع الذى يتضمنه التكليف للمؤمنين  
المطيعين ( معارض بما فيه من المضرّة العظيمة بالكفر والمعصاة ) ولا شك ان اضرار جماعة  
لمنفعة آخرين ظلم قبيح ( الرابع التكليف ) بايقاع الفعل ( امام ) وجود ( الفعل ) ولا فائدة  
فيه ( أصلا ) لوجوبه ) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف  
بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل ( وأما قيل ) وجود ( الفعل ) وانه تكليف بما لا يطاق  
لان الفعل قبل الفعل محال ) اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل  
عند من لا يجوزه وهو ظاهر ( و ) اما ( من جوزه ) فانه لا يقول بوقوعه ولا ان ) أى ولا  
يقول بأن ( كل تكليف كذلك ) أى تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم  
وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا  
عنده أيضا واذا بطلت الاقسام الحاضرة امتنع التكليف مطلقا ( الخامس وهو لبعض  
الصوفية ) من أهل الاباحة ( ان التكليف بالافعال الشاقة ) البدنية ( يشغل ) الباطن ( عن  
التفكر في معرفة الله تعالى وما يجب له ) من الصفات ( ويجوز ويمتنع عليه ) من الافعال  
( ولا شك ان المصاحبة المتوقعة من هذا الفئات ) وهو النظر فيما ذكر ( تربى ) أى تزيد  
وتفضل ( على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا ) وجواب الاول ماصر في مسئلة خلق  
الاممال ) من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره

جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكفاية ( و ) جواب ( الثاني ) أن يقال ( مافى  
التكليف من المصالح الدنيوية والاخروية يرى كثيرا على المضرة ) التي هي ( فيها ) وترك  
الخير الكثير لأجل الشر القليل مما لا يجوز \* ( و ) جواب الثالث أنه فرع حكم العقل بالحسن  
والقبح ( ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا به الثاني ) وهو أن نقول أن التكليف  
لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تربي على مضرة التعب بمشاق الافعال  
وأما عقابه أبدا فليس لأنه لم يحصل منفعة بل لأنه يمتثل أمر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة  
له وإن لم يستجاب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والمعصاة مدفوعة  
بأن تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم \* ( و ) جواب ( الرابع ) عندنا أن القدرة مع الفعل  
كأمر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالحال الذي هو تحصيل الحاصل وإنما يكون  
كذلك أن لو كان الفعل حاصلًا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر  
من أنه لا فائدة فيه حينئذ لوجوبه فانما يتم إذ وجب الغرض في أفعاله تعالى وهو باطل  
( و ) جواب الرابع ( عند المعتزلة أن التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق  
لأن التكليف ( في الحال ) إنما هو ( بالابقاع في ثانی الحال ) لا بالابقاع في الحال ليكون جمعا  
بين الوجود والعدم ( وذلك ) أي التكليف ( كالأحداث ) يعني أن ما أوردتموه علينا في  
التكليف يلزمكم في أحداث الفعل فيقال أحداثه أما حال وجوده فيكون تحصيلًا للحاصل  
وأما حال عدمه فيكون جمعا بين التبيينين ( وهو ) أي الأحداث ( بما لا شك فيه فإما هو  
جوابكم ) في الأحداث ( فهو جوابنا ) في التكليف ( و ) جواب ( الخامس ) أن ذلك ( أي  
التفكر في معرفة الله وصفاته وأفعاله ) أحد أغراض التكليف ( بل هو العمدة الكبرى  
منها ) وسائر التكالييف معينة عليه ( داعية اليه ) ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء  
الاوراق من المشوشات التي يربي شغلها على شغل التكالييف ) \* الطائفة ( الثالثة ) من قال  
في العقل مندوحة عن البهثة ) إذ هو كاف في معرفة التكالييف فلا فائدة فيها ( وهم البراهمة

لا ممتنع الذاتي فليستأمل ( قوله وجوب الرابع عندنا أن القدرة مع الفعل ) قيل اقتصار المصنف على ما ذكره  
من غير تعرض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب على أن ما ذكره الشارح في توجيهه يستلزم أن لا يعصى  
الكافر لأن التكليف على ما ذكره مع الفعل وإذا لم يتحقق منه الفعل أعنى الإيمان فلا تكليف له اللهم إلا أن يكون  
المراد مجرد دفع كلام الخصم ( قوله وذلك كالأحداث ) قيل المحذور المذكور في المتن عدم الفائدة وهو لا يوجد في



والصابئة والناسخية غير ان من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط و ( هؤلاء كلهم ) احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه ( من الافعال ) يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة ) اليه ( لان الحاجة ناجزة ) حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها ( ولا يمارضها مجرد الاحتمال ) أى احتمال المضرة بتقدير قبحه ( ويترك عند عدمها للاحتياط ) في دفع المضرة المتوهمه ( والجواب بعد تسليم حكم العقل ) بالحسن والقبح ( ان الشرع ) المستفاد من البعثة ( فائدة تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا ) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة ( وبيان ما يقصر عنه العقل ) ابتداء ( فان القائلين بحكم العقل لا يشكرون ان من الافعال ما لا يحكم ) العقل ( فيه ) بشئ وذلك ( كوظائف العبادات وتعيين الحدود ) ومقاديرها ( وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك ) أى النبي الشارع ( كالطبيب ) الحاذق ( يعرف الادوية وطبائمه وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل ) يجربون فيه ( أى في ذلك الدهر الطويل ) ( من فوائدها ) لعدم حصول العلم ) بها بعد ( ويقعون في المهالك قبل استكمالها ) أى قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم ( مع ان اشتغالهم بذلك ) أى بتحصيل العلم بأحوال الادوية بطريق التجربة ( يوجب اتعاب النفس وتعمط الصناعات ) الضرورية ( والشغل عن المصالح المعاش فاذا تسلموا من الطبيب خفت المؤنة وانفعوا به وساموا من تلك المضار ولا يقال في امكان معرفته ) أى معرفة ما ذكر ( غنى عن الطبيب ) فكذلك لا يقال في امكان معرفة التكاليف وأحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث ( كيف والنبي لا يعلم ما يعلم الا من جهة الله ) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يملكه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك أولى ( وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء ) وهو ان الانسان مدنى بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الي واضع يمتاز عن بنى نوعه بما يدل على ان ما أنى به من عنده به ( نعمة لهذا الكلام ) فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية لمقتضية للنظام الابلغ \* الطائفة ( الاربعة من قال بامتناع المعجزة ) فلا يثبت النبوة أصلا ( لان تجوز خرق المادة الاحداث فتأمل ) قوله وهؤلاء كلهم احتجوا الخ ( لا يخفى انتقاض دليلهم ببعثة ما عترفوا ببعثته من الانبياء

سفسطة ولو جوزناه لماز انقلاب الجبل ذهباً وماء البحر دماً ودهناً وأواني البيت رجلاً ( كلاً )  
( وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم وكون من ظهرت المعجزة على يد غير من أدعى النبوة بأن  
يعدم ) المدعى عقيب دعواه بلا مهلة ( ويوجد مثله ) في آن اعدامه فيكون ظهور المعجزة  
على يد المثل ( ولا يخفى ما فيه ) أي في تجويز خرق المادة ( من الخبط والاخلال بالقواعد )  
المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز حينئذ أن يكون الآتي بالأحكام الشرعية في الاوقات  
المنفردة أشخاصاً مماثلة للذي ثبت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذي تتقاضاه غير  
الذي كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد ( والجواب ان  
حرق المعادات ليس أعجب من أول خلق السموات والارض وما بينهما ومن اعدامها الذي  
نقول ) نحن ( به ) والجزم بعدم وقوع بعضها ( كما في الامثلة المذكورة ) ( لا ينافي امكانها ) في  
انفسها ( وذلك كما في المحسوسات فاما نجزم بان حصول الجسم لمعين في الحيز المعين لا يمنع  
فرض عدمه بدله مع الجزم به ) جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً لا يتطرق اليه شبهة ( للحس )  
الشاهد به شهادة مؤنوقاتها ( والمادة أحد طرق العلم كالحس ) فجاز أن نجزم ذلك الجزم  
بشيء من جهة المادة مع امكان نقيضه في نفسه ( ثم ان خرق العادة اعجازاً ) انبي ( وكرامة )  
لولى ( عادة مستمرة ) توجد في كل عصر وان فلا يمكن للمعاقل المنصف انكاره أو فلا  
يكون حينئذ خرقاً للمادة بل أمراً عادياً والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعى الرسالة  
وان لم يكن خارقاً للمادة الطائفة ( الخامسة من قال ظهور المعجز لا يدل على الصدق )  
في دعوى النبوة ( لاحتمالات الاول كونه من فعله لا من فعل الله ) فلا يكون نازلاً منزلة  
التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلاً له مع كون غيره عاجزاً عنه ( اما المخالفة لنفسه  
لسائر النفوس ) البشرية في الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ أن يصدر عن بعضها  
مالا يقدر عليه بعض آخر منها ( أو لمزاج خاص في بدنه ) هو أقوى من أمزجة اقرانه  
فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقاً في الماهية ( أو ليكونه ساحراً ) ماهراً في  
السحر ( وقد أجمعتم على حقيقته ) أي على كون السحر مؤثراً في أمور غريبة كما دل عليه

المذكورين ( قوله ومن اعدامها الذي نقول نحن به ) ذكر الاعداد غير مناسب للمقام لان امكانه بمعنى يتوقف  
على امكان البعثة والمعجزة وهذا أول المسئلة ( قوله أو فلا يكون حينئذ خرقاً للعادة ) قيل هذا الاحتمال مع  
كونه مخالفاً للمعجز من الشرط الثاني للمعجزة وغير متناول للمعجزة الاولى مشكل فان منع كون وقوف الشمس في  
الأفق مراراً متلاحراً خروج عن الانصاف اللهم ان يقال هو خارق لعادة وموافق لعادة أخرى ( قوله أي على كون

الكتاب كقوله تعالى \* فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصبة  
ليبد بن الاعصم مع النبي عليه السلام ومن أنكره من القدرية فقد خالف كتاب الله  
وسنة نبيه واجماع الامة أيضا اذا ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الا وكان  
الناس يتفاوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال  
بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بأن قتله شخصا  
بسحره وبأن سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره أحد فكان اجماعا هكذا  
ذكره الآمدي (أو لطسم اختص) هو (بمعرفة) يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه  
فلا مجال لانكار الطاسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبة لجاز أن يمتاز ذلك الشخص  
بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا أتى به ترتب عليه أمر غريب يعجز عن مثله من هو  
في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة  
وذلك ان القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية وحدوثها شرائط  
مخصوصة بها يتم استبعاد الغايب فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما  
عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (أو الخاصة ببعض المركبات اذ لا شك أن المركبات  
العنصرية لها خواص تستببع آثارا عجيبة) كالمنطيس (الجادب للحديد) والكهرباء (التي  
تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا أرسل على اناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يسقط  
خارجا عن الاناء) وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الانراك لجاز أن يكون ذلك  
الخارق الذي ظهر على يد المدعى تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالم بذلك النوع من

السحر مؤثرا وجه التفسير أن لا يتوهم من الحقيقة كونه مشروعا لا نزاع في بطلانه شرعا (قوله كقصبة لبيد بن  
الاعصم مع النبي عليه السلام) روى انه سحر النبي عليه السلام في احدى عشر عقدة وتردسه في بتر فرض عليه  
السلام ونزل المعوذتان وأخبره جبريل عليه السلام عوضع السحر فأرسل عليا كرم الله وجهه بخاء به فقرأها  
عليه وكان كذا قرأ آية انحلَّت عقدة ووجد بعض الحققة فان قلت هل لا ينزيم على هذا صدق الكفرة في انه مسحور  
قلت لا لانهم أرادوا به انه مجنون بواسطة السحر وحاشا عن ذلك (قوله ومن أنكره من القدرية) قال القدرية  
السحر اراءة مالا حقيقة له كالتعبئة التي سبب احقة اليد واخفاء وجه الحيلة واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى  
عليه السلام يغفل البهمن سحرهم انها تسجي أجيب بجواز أن يكون سحرهم ايقاع ذلك التعليل وقد وقع ولو سلم  
فكون أثره في تلك الصورة هو التعليل لا يدل على أن لا حقيقة له (قوله وقال آخرون هو كافر) وجوب القتل  
لا يستلزم الكفر فلا اشكال في تعاقب قوله وقال آخرون الخ لقوله فقال بعضهم يجب قتله لان المراد به انه يجب قتله

التركيب دون غيره ( الثاني ) من تلك الاحتمالات ( استناده ) أي استناد المعجز ( الى  
بعض الملائكة ) فانها قادره على أفعال غريبة فلمل مديكا اظهر مايعجز عنه البشر على يد  
المتنبي يغوي الناس وأما عصمة الملائكة فانما تعلم يقول النبي فلا يمكن أن يتمسك بها ههنا  
( أو الشياطين ) فانها موجودة عندهم قدرة على أفعال خارقة ( أو ) استاده ( الى الاتصالات  
الكوكبية ) وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية ( وهو ) أي مدعى النبوة ( قد أحاط  
من صناعة النجامة بما لم يحيط به غيره ) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في ألوف من  
السنين ويستتبع أمر غريبا ( فتأخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه ) فلا يكون  
حينئذ دالا على صدقة ( الثالث ) منها ( أن يكون ) الخارق الظاهر ( كرامة لا معجزة )  
فلا يكون له دلالة على الصدق ( الرابع أن لا يصدق به التصديق ) أي سلمنا ان المعجز  
من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعي ( اذ لا غرض واجبا ) في أفعاله تعالى ( و ) على  
تقدير وجوبه ( لا يتعين ) التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق ( اذ لعله ) أي الغرض  
منه ( غير التصديق ) له ( كإيهامه ) أي إيهام تصديقه ( ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب ) بذلك  
( كإزالة التشابهات ) فانها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف لاحتراز عن ذلك  
الخطأ الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب ( أو ) يكون ذلك الخارق  
( لتصديق نبي آخر ) موجود في جانب آخر أو يكون ارضا صالبي سيأتي فيما بعد كالأحوال  
الظاهرة على النبي قبل مبعثه وكانور الذي كان في جبين آباءه ( الخامس انه لا يلزم من  
تصديق الله ) إياه ( صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم ) ذلك علة لا ( اذ  
لا يقيح عندهم منه شيء ) ولا سمعا للزوم لدور ( السادس لعل التحدى ) الصادر عن المدعى  
( لم يبلغ من هو قادر على المعارضة ) من الذين هم في بعض الافطار ( أو لعله ) أي القادر  
على المعارضة ( تركها مواضعة ) مع المدعى ومواطاة معه ( في اعلاء كلاله اينال من دوائه حظا )  
وافرا ( السابع لعلم استهانوا به أولا ) وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا بلغت اليه فلم يشغلوا  
بمعارضته في ابتداء أمره ( وخافوه آخر الشدة شوكته ) وكثرة اتباعه ( أو شعاعهم ما يحتاجون  
اليه في تقويم معيشتهم عنه ) أي عن المدعى ومعارضته ( الثامن لعله عورض ولم يظهر لمنازع )  
منع المعارض عن اظهار ما عارض به ( أو ظهر ثم أخفاه أصحابه ) أي اتباع المدعى ( عند  
استيلائهم ) وغلبتهم على الناس المخالفين لهم ( وطمسوا آثاره ) حتى انجى بالكلية ( ومع

قيام هذه الاحتمالات ( الثمانية ) ( لا يبق لها ) أى للخارق الذى سمي معجزة ( دلالة على  
الصدق \* الجواب لاجالى ماقررناه غير مرة ) أى قررناه صرارا ومن جملتها جواب  
الطائفة الرابعة ( من ان التجاوزات العقلية لا تنافي العلم العادى ) كافي المحسوسات ( و ) الجواب  
( التفصيلي عن الاول انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له  
لا للمدعى ( والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد العجاز ) الذى هو ( كفلق البحر واحياء الموتى ) وابره  
الا كنهه والابرص ( كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر ) انه لا يلتبس السحر بالمعجزة  
فلا شك ( وان بلغ ) السحر حد لا عجاز ( فاما ) أن يكون ( دون دعوى النبوة والتجدي  
فظاهر أيضا ) انه لا التباس ( أو ) يكون ( معه ) أى مع ادعاء النبوة والتجدي وحينئذ ( فلا  
يد من ) أحد أمرين اما ( أن لا يخفقه الله على يده أو أن يقدر غيره على معارضته والا كان  
تصديقا للكاذب وانه محال ) على الله سبحانه لكونه كذبا ( و ) الجواب ( عن الثاني أن  
لا خالق لا الله ) فلا يكون المعجز مستندا الى غير ( وعن الثالث ان ) لم يجوز الكرامة فلا  
اشكال عليه و ( من جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ أبو اسحاق لا تبلغ ) الكرامة  
الظاهرة على يد الاولياء ( درجة المعجز وقيل لا تقع ) الكرامة ( على القصد ) والاختيار  
حتى اذا أراد الولي يقاها لم تقع بل وقوعها اتفاق فقط ( وقال القاضي تجوز ) الكرامة  
( اذا لم تقع على طريق التعظيم والجلال لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز )  
الكرامة عن المعجز ( بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير ) كلها ( فالفرق بينها وبين  
المعجزة ظاهر ) فلا تشبه احديهما بالآخرى ( وعن الرابع انا لا نقول بالغرض ) أي لا نقول بأن  
خلق المعجزة لغرض التصديق لان أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالاعراض ( بل نقول ) ان  
خلقها على يد المدعى ( يدل على تصديق له قائم بذاته ) تعالى كما ان حمرة الخجل تفيد العلم  
الضروري بمحصل الخجلة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى  
القادر المختار فظاهر وأما على القول بالموجب فلانه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوى

حدوا وان لم يكن كافرا تأمل ( قوله ) وحينئذ فلا بد من أحد أمرين ( الح ) يمكن أن يقال لا حاجة الى شئ منهما لجواز أن  
أن يخلق الله تعالى العلم الضروري بكذبه أو ينصب أمارات دالة على كذبه بحيث يعلم منها قطعا ( قوله ) لا تبلغ  
الكرامة درجة المعجزة ( هذا امر دود بأن من جملة المعجزات علم الغيب واحياء الموتى وقد روى مثل ذلك عن  
كثير من السلف ولذا قيل ان الامة مرآة نبيهم فاوقع معجزة للنبي عليه السلام صح مثله كرامة لآمته اذا كانت على

يقتضى تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجالة ( وعن الخامس فقدمر )  
 في مسألة الكلام من موقف الالهيات ( امتناع الكذب عليه ) سبحانه وتعالى ( وعن  
 السادس اذا أتى ) مدعى النبوة ( بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من في قطره عن  
 المعارضة علم ضرورة صدقه ) في دعواه ( وعن السابع يعلم عامة ) أى يعلم بالضرورة العادية  
 الوجدانية ( المبادرة ) بلاتوان ( الى معارضة من يدعى الانفراد بأمر جليل فيه التقوى على  
 أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في أنفسهم ومالهم و ) يعلم الضرورة أيضا ( عدم  
 الاعراض عنها ) أى عن المعارضة في مثل هذا الامر ( بحيث لا ينتدب له أحد ) ولا يتوجه  
 نحو الاثنان بالمعارض أصلا ( والتقدم فيه سفسطة ) ظاهرة ( وحينئذ ) أى وحين اذ كان  
 الامر كما ذكرنا ( فدلالته من جهة الصرفة واضحة ) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك  
 كان صرفها عنه أمرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى وان كان ما أتى به مقدورا لغيره  
 ( وعن الثانى كما علم بالعادة وجوب معارضته ) على تقدير القدرة ( علم ) بالعادة أيضا ( وجوب  
 اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاما كن لا يوجب  
 احتماله في الجميع ) أى في جميع الاوقات والاما كن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة  
 العادية ( فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤه مطلقا ) من أصحاب المدعى عند استيلائهم  
 ومن غيرهم أيضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت دلالة القطعية \* الطائفة ( السادسة )  
 من منكري البعثة ( من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن ان لم يشاهده لا بالتواتر وليكنه  
 لا يفيد العلم ) فلا يحصل العلم بنبوة أحد ان لم يشاهد معجزة وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم  
 ( لوجوه \* الاول أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل ) يجوز عليه  
 الكذب ( اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد \* الثانى ان حكم كل طبقة ) من  
 طبقات اعداد الرواة ( حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم جوز افادة  
 التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره ) أى العلم ( في عدد ) معين ( و ) أيضا ( ادعاء الفرق )  
 بين المدين المذكورين في افادة العلم ( تحكيم ) محض واذا كان كذلك ( فلنفرض طبقة  
 لا تفيد ) أى لا تفيد العلم قطعا كائنين مثلا ( ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد ) شيء  
 من هذه المراتب ( بالغا ما بلغ ) لمساواة كل منها لما قيل في عدم الافادة \* ( الثالث لو أوجب  
 طريقته ) قوله ( وعن السادس اذا أتى الخ ) هذا هو الجواب عن أول الوجهين المذكورين في السادس وأما

التواتر العلم لا وجبه خبر الواحد واللازم منتف ( اتفاقا ) بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهله اتفاقا ) منا ومنكم ( بل يحصل ) التواتر ( بخبر واحد بمد واحد فالموجب له ) أي للعلم على تقدير حصوله انما ( هو الخبر الاخير ) وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم حينئذ \* ( الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة ) بالغة ما بلغت ( ولا سبيل الى العلم به ) أي بالشرائط المذكورة واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه ( الخامس ان التواتر غير مضبوط بمدد ) معين ( بل ضابطه عندكم حصول العلم به ) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بمد حصول العلم به ( فاثبات العلم به ) أي بالتواتر ( مصادرة ) على المطلوب ودور صريح \* وجواب الاول منع مساواة حكم الكل ( من حيث هو كل ) لحكم كل واحد لما نرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد و ) جواب ( الثاني ان حصول العلم عنده ) أي عند التواتر ( عندنا ) معاشر الاشاعرة انما هو ( بخلاف الله تعالى اياه وقد يخلق بمدد دون عدد ) فلا نسلم تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم ( كيف وانه ) أي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار ( يختلف بالوقائع والخبرين والسامعين ) فقد يحصل العلم في واقعة بمدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة أخرى وقد يحصل بأخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل بأخبار جماعة أخرى تساهلهم في العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد ( و ) الجواب عن الثالث اما عندنا فلا نه ) أي العلم عقيب التواتر

الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع ( قوله بيان الملازمة ان التواتر الخ ) يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من ان حكم كل طبيعة حكم ما قبلها فاذا افاد المائة افاد التسعة والتسعون واذا افاد هذا افاد الثمانية والتسعون الى أن يبلغ الواحد ( قوله استواء الطرفين والواسطة ) المراد من الطرفين والواسطة القرون ومن الاستواء الاستواء في الاثر وامتناع تواطؤهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة الخبر الاول والثاني والثالث بالاستواء هو الاستواء في احتمال قولهم للصدق والكذب فان العلم يختلف باختلاف الخبرين كما انه يختلف بالوقائع فينبغي استواء الخبر الاول والذي بعده بالعلم بالعلم به بمتنوع والوجه الاول هو المفهوم من نهاية القول والثاني هو المناسب لنفي ايجاب التواتر للعلم مطلقا أي سواء كان في قرون أو قرن واحد فتأمل ( قوله عندنا معاشر الاشاعرة الخ ) يمكن منع تساوي طبقات الاعداد من غير بناءه على أصل الاشاعرة لما يرى من قوة العشرة على ما لا تقوى عليه الخمسة والثمانية ( قوله فلا نسلم تساوي طبقات الاعداد ) قد يقال لاشك ان نسبة قدرته تعالى الى خلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية نعم قد يخالف عقيب البعض دون بعض آخر بحسب مشيئته و ارادته وذلك لا ينافي كون الطبقات متساوية في الاحتمال المذكور في حدود أنفسها وانت خبير بأنه يمكن رجوع منع



( بخاق الله ) فقد يخلفه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير موجبا له ( وأما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار ) الصادرة عن أهل التواتر ( اسباب ممددة ) لحصول العلم لا موجبة له ( وهي ) أى الاسباب الممددة ( قد لا تتجمع المسبب ) بل تكون مقدمة عليه ( كالحركة للحصول في المنتهى ) فلاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب أصول الحكماء والمناسب لأصول المعتزلة ما ذكره بقوله ( ثم انما نجد من أنفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوي ) ذلك الظن ( بالثاني والثالث ) وهكذا الى أن ينهي ( الى مالا أقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق أمثاله ) وهو المراد بكون التواتر مفيداً للعلم فلا يلزم أن يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له ( و ) الجواب ( عن الرابع والخامس ) انادعى العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر ( على شرطه ) وضابطه ( لانا استدلل بالتواتر ) والعلم بحصول شرطه وضابطه ( على ما دعيناها ) والفرق بين الامرين ظاهر ( فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وإفادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه أمر لا شبهة فيه ادلا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور ثم اذا استدلل على شيء بكون اخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لانظري فندبر \* الطائفة ( السابعة ) من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع ( التي أتى بها مدعو الرسالة ) فوجدناها مشتملة على مالا يوافق العقل والحكمة فعلمنا أنها ليست من عند الله ( فلا يكون هناك بعثة ) وذلك الذي لا يوافق العقل والحكمة ( كإباحة ذبح الحيوان وإيلاؤه ) لمنفعة الاكل وغيره ( و ) إيجاب ( تحمل الجوع والعطش في ) صوم ( أيام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح

التساوى المذكور في الكتاب الى هذا أيضا فتدبر ( قول ضروري عندنا لانظري ) انما قال عندنا لان السكعي وأبا الحسين ذهبا الى انه نظري زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان الخبر الدال عليه دأثر بين السنة قوم لا يتصور تواترهم على الكذب والثانية ان كل خبر شأنه ذلك فهو صادق والجواب المنع فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعاً من غير ملاحظة اصدق الخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحضار ذلك العلم منهم ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتمام لهم بطريق الاكتساب وترتيب

البدن) مع انه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار ابادته فيكون مخالفا للحكمة (وتكليف الافعال الشاقة كطى الفيا في وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسمي في بعض والطواف ببعض مع تمايلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وكبحر النظر الى الحرة الشوها دون الامة الحسناء وكثرة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقة) كأن يبيع مدعجوة جيدة بمدين من عجوة رديئة فانه ربا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الرديئة كان حلالا بلا شبهة (مع استوائهما) أي الصفقة والصفقتين (في المصالح والمفاسد) من جميع الوجوه (والجواب بعد تسليم حكم النقل فيه بالحسن والقبح ووجوب الغرض في أفعاله تعالى (فغاياته) أي غاية ما ذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) في تلك الصور المذكورة (ولا يلزم منه عدمها) في نفس الامر (ولعل) هناك (مصلحة استأثر الله بالعالم بها على ان في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويما للنفس الابية وملكة قهرها) أي تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب) يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لأجل تلك المصلحة لا مجرد امتثال حكم مولاهما سيدها وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك مهيبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وأيضا في التعبد بزيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تأتي عمالا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلوت تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتمد بها المعلومة

﴿ المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك ﴾

المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده اما الاولى فتواتره تواترا الحق بالعيان (والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها) وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره

﴿ الكلام في القرآن ﴾

وكونه معجزا ان نقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا (امانه تحدى به فقد تواتر)

المقدمات (قوله) اما الاولى فتواتره تواترا الحق بالعيان (التأنيث في الموضوعين باعتبار الدعوى وتذكير البارز في

بحيث لم يبق فيه شبهة ( وآيات التحدي كثيرة ) كقوله تعالى فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بشر سور مثله مفتریات وقوله فأتوا بسور من مثله ( وأما انه لم يعارض فلانه لو هورض لتواتر ) لانه مما توفرت الدواعى الى نقله ( سيما والخصوم أكثر ) عددا ( من حصى البطحاء وأحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه وأما انه حينئذ ) أى حين اذ تحدى به ولم يعارض ( يكون معجزا فقد مر ) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها ( والكلام على هذه الطريقة سؤالا و جوابا يعلم من الفصل المتقدم ) فان الشبه التي أوردها منكرهاو البعثة يمكن ابرادها ههنا واجوابها تعلم من هناك أيضا فلا حاجة بنا الى اعادتها ( ولنتكلم الآن في وجه اعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين \* الفصل الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه ) على مذاهب ( قليل هو ما شتمل عليه من النظم ) أى التأليف ( الغريب ) والاسلوب العجيب ( المخالف لنظم العرب وتترجم في مطالعه ) أى أوائل السور والقصص وغيرها ( ومقاطعه ) أى أو آخرها ( وفواصله ) أى آخر الآى التي هى بزنة الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعمد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه ( وعليه بعض المعزلة وقيل ) وجه اعجازه ( كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعمد مثلاً ) في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغهم ( وعليه الجاحظ ) وأهل العربية ثم انهم ( قالوا ) في تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحسنها قولهم ( البلاغة التعبير باللفظ الرائع ) أى المعجب بخلوصه عن معاييب المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيا ( عن المني الصحيح ) أى المناسب للمقام الذى أورد فيه الكلام ( بلا زيادة ولا نقصان في البيان ) والدلالة عليه وعلى هذا فكما ازداد شرف الالفاظ ورواق المعانى ومطابقة الدلالة كان الكلام أبلى ( وهل رتب البلاغة متناهية ) اختلفوا فيه ( والحق ان الموجود منها متناه ) لانها واقعة في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعانى الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ في اللغات متناه ( دون الممكن ) من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتمدر وجود الالفاظ على أفصح من الالفاظ الواقعة وأشد مطابقة لمعانيها فتكون أعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى ( ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره

الحق باعتبار الادعاء ( قوله فأتوا بسورة من مثله ) قد ذكرنا في حواشى المطول ان قوله من مثله ان جعل لغوا متعلقا بأتوا فالضمير المحرور لعدنا لا للموصول في مماثلنا وان جعل مستقرا صفة لسورة فاماراجع اليه أو الى

من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا ( القدر )  
( يحصل الإعجاز ) الذي هو مطلوبنا ( ولا حاجة بنا ) في إثبات إعجازه ( الى بيان انه الغاية )  
القصوي ( فيها ) أي في المراتب الممكنة من البلاغة ( فلان ) أي وأما كونه في الدرجة العالية  
الخارجة عن العادة فثابت لان ( من تتبع القرآن ) من العارفين بالبلاغة ( وجد فيه فنونها )  
باسرها ( من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ) و ( من ) ضروب النأ كيد وأنواع التشبيه  
والتمثيل ( أي ضرب المثل ) و ( أصناف ) الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام  
( و ) حسن ( الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعميره ) أي غلوه  
( عن اللفظ الفث ) أي الركيك ( والشاذ ) الخارج عن القياس ( والشارد ) النافر عن الاستعمال  
( الى غير ذلك ) من أنواع البلاغات ( بحيث ) أي وجدته مشتملا على فنون البلاغة بحيث  
( لا يري المتصفح له ) أي للقرآن وتراكيبه ( المميز ) بين فنون البلاغة ( نوعا منها ) أي من  
تلك الفنون الا وجدته فيه أحسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملة ما لم يغادر شيئا منها  
( ولا يقدر أحد من البلغاء ) الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء ( وان استفرغ  
وسمه ) وطاقته في تزيين كلامه ( الاعلى نوع أو نوعين منه ) أي من المذكور الذي هو  
هو فنون البلاغة وربما ورام غيره ( أي غير ذلك النوع ) لم يواته ( أي لم يوافقه ولم يتأت له  
قال الآمدى ان افسح فصيح من العرب وأبلغ بليغ من أهل الأديب من أرباب النظم والنثر  
والخطب غابته الاستيثار بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لو ارم غيره في كلامه لما  
واناه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها ( ومن كان اعراف بالعربية ) أي لغة العرب  
( وفنون بلاغتها كان اعراف بإعجاز القرآن ) المتفرع على بلاغته ( وقال القاضي ) الباقلاني  
( هو ) أي وجه إعجازه ( بمجموع لا مبرين ) أي لظنم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة  
( وقيل هو ) اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيعلبون ( في بضع سنين أخبر عن غلبة  
الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما أخبر به ( وذلك كثيرا ) يعرف بتبع  
القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وقتها ( وقيل ) وجه إعجازه ( عدم اختلافه  
وتناقضه مع ما فيه من الطول ) والامتداد وتسكوا في ذلك بقوله تعالى ( ولو كان من عند  
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل ) إعجازه ( بالصرفة ) علي معني ان العرب كانت  
الموصول فليرجع اليه ( قوله ) وقيل بالصرفة ( ردد عليه بأن الانسب حينئذ ترك الاعتبار ببلاغته لانه كلما كان أنزل

قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلاف في كيفية  
 الصرف (فقال الاسناد) أبو اسحاق منا (والنظام) من المعتزلة (صرفهم الله عنهم قدرتهم)  
 عليها وذلك بأن صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا سد نوافر الاسباب الداعية  
 في حقهم كالتقريع بالمعجز والاستئزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق  
 للمادة فيكون معجزا (وقال المرتضى) من الشيعة (بل) صرفهم بأن (سلبهم العلوم التي  
 يحتاج اليها في المعارضة) يعني ان المعارضة والانيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها  
 عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها \* الفصل  
 الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا (أولا) وجه الاعجاز يجب أن  
 يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يلحقه ريبة (واختلافكم فيه) أي في وجه الاعجاز  
 انه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على اعجازه (ثم) قالوا ثانيا (ما ذكرتم من الوجوه  
 لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه أمر سهل سيما بعد سماعه) فلا يكون موجبا للاعجاز  
 (وأياضا حماقات مسيلة على وزنه) وأسلوبه ومن حماقانه قوله الفيل ما الفيل وما أدراك  
 ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل (واما البلاغة فلو جوه \* الأول اذا نظرنا الى أبلغ  
 خطبة للخطباء و (أبلغ) قصيدة للشعراء (وقطعنا البظر عن الوزن والنظم المخصوص) ثم  
 فسناها الى أقصر سورة من القرآن و (أنتم) تزعمون التحدى بها ويتناولها قوله تعالى فأتوا  
 بسورة من مثله لم نجد الفرق) بينهما في البلاغة (بيننا بل ربما زعم ان الإفصح معارضتها)  
 الذي قيس اليها (ولا بد في المعجز) الذي يستدل به على صدق المدعي (من ظهور التفاوت)  
 بينه وبين ما يقاس اليه (الى حد نلتفي معه الريبة) حتى يحزم بصدقه جزما يقينا \* الوجه  
 الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين  
 ليست من القرآن مع انها أشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به (عن  
 غير القرآن) فلم يحتفلوا في كونها منه \* الوجه الثالث أنهم كانوا عند جمع القرآن اذا أتى  
 الواحد اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالمعدالة (بالآية والآيتين لم يضموها في المصحف  
 الا بنية أو عيين والتقرير ماصر) وهو انه لو كانت بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لرفوها  
 بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدلة ولا الى بنية أو عيين \* الوجه الرابع  
 في البلاغة كان عدم تسير المعارضة أبلغ في الاعجاز (قوله ولو كان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت) قيل هذا

لكل صناعة مراتب ( في الكمال بعضها فوق بعض ) وليس لها حد معين ( تقف عنده ولا تتجاوزه ) ( ولا بد في كل زمان من فائق ) قد فاق ( ابتاعها ) بأن وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر ( فاعلم محمد آ كان أفصح أهل عصره ) فأتى بكلام عجز عن مثله أهل زمانه ( ولو كان ذلك معجزاً لكان ) ما أتى به ( كل من فوق أقرانه في صناعة ) من الصناعات في عصر من الأعصار ( معجزاً وهو ضروري البطلان وأما مذهب القاضي فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزاً وأما الاخبار بالغيب المولوجوه الاول انه جائز كراهة للولي ) وعلى سبيل الاتفاق أيضاً بلا خرق عادة كما في المرة والرتين ( الا أن يتكرر ) ذلك الاخبار ( الى أن يصير ) خارقاً للعادة فيصير حينئذ ( معجزاً ومرتبه ) أي مراتب التكرار الى حد الإعجاز ( غير مضبوطة ) بمدد معين ( فكيف يدلم بلوغ القرآن ) في الاخبار بالغيب ( مرتبة الإعجاز الثاني انه يقع ) ذلك الاخبار مكرراً ( من المنجمين والكهنة ) كما دل عليه السماع والتجربة ( وليس بمعجز اتفاق اثبات انه يلزم حينئذ أن لا يكون ما خلا عنه ) أي عن الاخبار بالغيب ( من القرآن معجزاً ) فيخرج أكثر القرآن عن صفة الإعجاز وهو باطل ( وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فمولوجوه الاول ) ان فيه تناقضاً لانه ( قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله تعالى ومن ينق الله يجعل له مخرجاً ويوزقه من حيث لا يحتسب ) فانه بدون لفظ مخرجاً من بحر المقارب على وزن فعولان فعولان فعولان فعولان ومنه قوله وأملى لهم ان كيدى متين ( و ) نحو ( قوله ويخزهم وينصرهم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ) فانه اذا أشبع كسرة اليم في ويخزهم وفتح النون في مؤمنين كان موزناً بلا شبهة ( سيما ) أي وفي القرآن ما هو شعر لاسيما ( اذا تصرف فيه بأدنى تغيير فانه يوجد فيه شيء كثير ) على أوزان بحور الاشعار ( الثاني ان فيه كذباً اذا قال ما فرطاني الكتاب من شيء ) وقال ( ولا رطب

مدفوع بأن إعجاز القرآن نظري لا يتبين الا للخاصة فهذا استشهد بالبين مع ما فيه من رعاية الشرع ( قوله وليس لها حد معين الخ ) فسر الكلام بما يخالف عبارة الكتاب لانه الاشبه بالحق والموافق لكلام الأمدى في الابتكار حيث قال التفاوت بين الناس واقع وليس له حديقف عنده اذا ما من فصيح الاول لغيره أفصح منه ولا يمتنع أن ينتهي البلاغة في كل عصر الى فصيح لا أفصح منه ثم قول الشارح ولا تتجاوزه معناه لا يمكن أن تتجاوزه فلا ينافي قول المصنف فيما سبق والحق ان الموجود منها متناه دون الممكن واذا حمل الحد في كلام المصنف على ما لا تتجاوزه الصناعة بالفعل لم يكن أيضاً مخالفاً للكلام السابق فلي تأمل ( قوله سيما اذا تصرف فيه بأدنى تغيير ) المناسب لهذا

ولا يابس إلا في كتاب مبين ( ولا شك انه لا يشتمل ) القرآن ( علي أكثر العلوم ) من  
 المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه  
 هذا مطابقا للواقع ( الثالث ان فيه اختلافا ) بالصحة وعدمها ( اذ فيه اللحن نحو ان هذان  
 لساحران قال عمان ) حين عرض عليه المصحف ( ان فيه لحنًا وستقيمه العرب بالسنتهم  
 ( الرابع فيه تكرار ) لفظي ( بلا فائدة كما في سورة الرحمن و ) فيه تكرار معنوي ( كقصة  
 موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأي خلل أعظم من الكلام  
 الغير المفيد \* ( الخامس انه نفي عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا  
 فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم ) انا  
 ( نجد فيه اختلافا كثيرا ) فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف  
 فيه ( لانه ) أي الاختلاف ( اما في اللفظ او المعنى والاول اما بتبديل اللفظ أو التركيب  
 أو الزيادة أو النقصان والكل موجود فيه اما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل  
 كالهمن و ) مثل ( فامضوا الى ذكر الله بدل فاسمعوا و ) مثل ( فكانت كاللحجارة بدل  
 فهي كاللحجارة و ) مثل السارقون والسارقات بدل والمارق والسارقة \* وأما تبديل التركيب  
 فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت  
 بدل الموت بالحق وأما الزيادة والنقصان فنحو النبي أولى بالؤمنين من أنفسهم وأزواجه  
 أمهاتهم وهو أب لهم ) ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان ( و ) كذا الحال في قوله  
 ( له تسع وتسعون نجية ) أي وأما ( الاختلاف ) في المعنى فنحو ربنا باعد بين أسفارنا ) بصيغة  
 الامر ونداء الرب ( وربنا باعد بين أسفارنا ) بصيغة الماضي ورفع الرب ( والاول دعاء  
 والثاني خبر و ) نحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح  
 الباء ( والاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى ( السادس انه يوجد ) عدم  
 الاختلاف ( في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها أبلغ البلاء لم يثر فيها

الكلام أن يورد قبله آية تكون موزونة بلا تصرف فلا يناسب إيراد قوله تعالى ويحزهم الآية ( قوله بالصحة  
 وعدمها ) فيه دفع لما يقال لا معنى لذكر اللحن والتكرار وايضاح الواضح في أقسام الاختلاف ووجه الدفع ظاهر  
 وقد يجاب بأن المقصود الخلو عن الاختلاف وسائر الخلل فلذا قال وأي خلل أعظم من الكلام ( قوله انا نجد فيه  
 اختلافا كثيرا ) قيل فيه من الاختلافات ما يرتقي على اثني عشر ألفا كما تسمع أصحاب القراءات يتلون بها اليك



على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار قصر سورة تحدي بها ( كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم وترهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للعجز ) ( وأما القول بالصرفة فلو جوه الاول الاجماع قبل هؤلاء ) القائلين بها ( على ان القرآن معجز ) على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن لانرى انه ( لو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرُونَ عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم من القيام ) فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه ( الثاني ) أنهم ( لو سلبوا القدرة ) كما قال به الشريف المرتضى لعلوا ذلك من أنفسهم و ( لتناطقوا به عادة وتواتر ) عنهم ( ذلك ) التناطق لجريان المادة بالتحدث بخوارق الماديات لكنه لم يتواتر قطعا ( فان قيل انما لم يتذاكروه ) ولم يظهروه ( لئلا يصير حجة عليهم ) ملجئة لهم الى الانقياد مع أنهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعونه فلا يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من أنفسهم ( قلنا ان كان ذلك ) أى سلب القدرة عنهم ( موجبا لتصديقه ) ايجابا قطعيا ( امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرتهم ) والاعراض بالكفاية عن مقتضاه ( وان لم يكن ) موجبا لتصديقه ( بل احتمل السحر وغيره ) كفعل الجن ( مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه ) وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم ( الثالث ) انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم ( كانوا ) حينئذ ( يمارضونه بما احتد منهم ) من مثل القرآن الصادر عنهم ( قبل التحدي به ) بل قبل نزوله ( فانهم لم يتعدوا ) بانشاء مثله بل بالاثبات به ( فلم يبعد الصرفة الواقعة بمد التحدي ان يمارضوا القرآن بكلام ) مثله صادر عنهم قبل الصرفة ( والجواب ) عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه اعجازه ان نقول ( قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه ) أى مجموع القرآن ( بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة

( قوله امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير الخ ) ان أراد مجرد الكثرة فالامتناع العادى ممنوع فان المعاندين كثيرون وان أراد جميع المتعدين فلاشك ان تواطؤهم على المكابرة لم يقع بل بعضهم قد آمن ولم يكابره والجواب ظاهر بالتأمل ( قوله الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة الخ ) يحتمل أن يقولوا بصرف الدواعى الى المعارضة مطلقا

علما ومعلما) وعلى غيرهما مما ذكر في وجه الإعجاز (معجز بالنظر وانما وقع الاختلاف في وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ أصحابها من العلم وليس اذ لم يكن معجزا بالنظر الى أحد من وجوه الإعجاز ما بيناه) بعينه (يلزم أن لا يكون معجزا بجملة مناه ولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها لا بسببه لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة (وكأني من بليغ يقدر على النظم أو التمر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت لكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك لم يختلف حكم الواحد مطلقا ومعيانا فان الاول قد يكون متعين الثبوت دون الثاني خذ (هذا) الذي ذكرناه (وانا نختار انه معجز ببلاغته) (وأما الشبه) (القادحة في ذلك) (فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن تحدى به) (من بلغاه عصره) (ولذلك لم يمارض وغيرهم عني عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة ولتميز بين مراتبها) فلا اعتداد به ولا ضرورة في ذلك لثبوت الإعجاز بمجرد عجز أولئك لاعلام (ثم قياس اقصر سورة الى أطول خطبة أو قصيدة جور) (وعدول (عن سواء السبيل) لان التحدى بها انما يكون بما هو على مقدارها لمشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو ضامها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف) (وأیضا فكيفنا) في اثبات النبوة (كون القرآن بجملة أو بسورة الطوال معجزا) وهذا مما لا ستره به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للممارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها) (الجواب (من الثانية ان الأحاد لا تمارض المقاطع) يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروى بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن

بالإنشاء الجديد أو بما سبق فحينئذ لا يرد ما ذكره لكنه بعيد لا يلتفت اليه) (قوله وليس اذ لم يكن الخ) به اندفع ما أورده على مذهب القاضي (قوله هذا وانما نختار انه معجز ببلاغته) لم يتعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب وكان ذلك لانه قول مرجوح لا حاجة الى الذبح عنه (قوله وأيضا فكيفنا الخ) فان قلت قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق الا ان المقصود انه يمكن في اثبات النبوة كون المجموع معجزا والكلام فيه لا في توجيه تلك الآية على انها قد يحمل على المبالغة كما نقل من الشارح وان كان بعيدا جدا قيل الشبهة باقية اذ يقاس السورة الطويلة الى خطب كثيرة وقصائد عديدة فالجواب هو الاول أو ان يقال ان أبلغ قصيدة لا تخلو عن قصور يفوت به حسن البلاغة طبعاً (قوله مروى بالآحاد الخ) وقال الامام الرازي هذه الرواية مختلفة لانه قد ثبت ان النبي عليه السلام هو الذي تولى جمع القرآن (قوله منقول بالتواتر) أي ما من آية الا وقد حفظها جمع تقوم الحجة بقولهم وان لم يبلغ حفظه القرآن كله في عهد النبي عليه السلام

في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه (ثم) ان سلمنا اختلافهم فيها ذكرنا (انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد) صلى الله عليه وسلم (و) لا في (بلوغه في البلاغة حد الإعجاز) بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده (وأما البسمة فالاختلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه (في كونها آية من كل سورة) كما هو القول الجديد للشافعي أو من القانحة فقط وفي البواقي كتبت للثمين كما هو قوله القديم أو كونها آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا في كونها من القرآن) في أوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم (و) الجواب (عن الثالثة ان اختلافهم) عند جميع القرآن فيها يأتي به الواحد من آية أو آيتين انما هو (في موضعه) من القرآن (وفي التقديم والتأخير) فيما بينه وبين الآيات الاخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام (فان النبي) عليه السلام (كان يواظب على قراءته في صلواته) بالجماعات فأتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب اليه أو التحليف انما كان لأجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى (و) نقول أيضا (ان الخبر المنفرد بالقرآن قد يفيد العلم وهو) أي العلم بكونه من القرآن هو (المدعى ولا علينا أن نثبت) ذلك العلم (بالتواتر أو بالقرآن) فلما ان نختار أن ما أتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرآن (ثم) نقول (لا يضر) فيما نحن بصدده (عدم إعجاز الآية والآيتين) فان المعجز هو المجموع أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة تمامها وأهلها ثلاث آيات (و) الجواب (عن

حد التواتر اذ روى انهم ستة نفر وفيه بحث وهو ان منقولة مجموع القرآن بالتواتر لا يقدح في اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في بعض السور لاحتمال ان لا يثبت عند المنكر بالتواتر وقت الاختلاف وان لا ينكر بعد ثبوت التواتر وجوابه ان المروي بقاء بعض الصحابة رضي الله عنهم برهة من الزمان على خلافه قال الامام في نهاية العقول روى ان ابن مسعود رضي الله عنه كان ينكر كون القانحة والمعوذتين من القرآن وبقي على انكاره في زمن أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وهم لم يمنعه ولا شك ان الرواية على هذا الوجه مما لا يلتفت اليها (قوله) بل في مجرد كونه من القرآن (اعترض عليه بان ماهية القرآن هو النظم المنزل من الله تعالى المهجورة منه فنهى الاعتراف بالنزول من الله تعالى والإعجاز لا يتصور الانكار لقرآنيته وأجيب بان ماهية القرآن هي المنزلة للإعجاز بسورة منه وكونه معجز لا يوجب انزاله للإعجاز) (قوله) وأما البسمة (جواب عما برر دعوى ان جميع القرآن منقول بالتواتر) (قوله) وأقلها ثلاث آيات (فان قلت كيف يصح دعوى إعجاز هذا القدر وقد بطل القرآن العزيز بان البشر يقدر على أكثر من ذلك حيث قال فيه حكاية عن موسى عليه السلام قال رب انمحر لي صدري الى قوله تعالى انك كنت نبأ بصيرا فان هذه احدي عشر آية صدرت عن موسى عليه السلام قلت المحكي لا يلزم

الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يطلب على أهله ويباعون فيه الآية القصوي  
 والدرجة العليا ( فيقفون فيه ) أي في ذلك الجنس ( على الحد المعتاد ) الذي يمكن للبشر أن  
 يصل اليه ( حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد ) هذه الصناعة علموا انه من عند الله  
 ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك  
 الصنعة التي كانت المعجزة من جنسها أو كانوا متناهين فيها لا يمكنهم أن يأتوا بمثلها ( وذلك  
 كالسحر في زمن موسى ) عليه السلام فانه كان غالبا على أهله وكانوا قدما كروا ذروة سنامه  
 ( ولما علم السحرة ) الكاملون فيه ( ان حد السحر تخيل وتوهم ) لما لا ثبوت له حقيقة  
 ( ثم رأوا عصاه انقلب ثعبانا يتلف سحرهم الذي كانوا يافكونه ) أي يقابونه من الحق  
 الثابت الى الباطل المتخيل من غير أن يزداد حجمها ( علموا انه خارج عن السحر ) وطوق  
 البشر بل هو معجزة من عند الله ( فأمنوا به و ) اما ( فرعون ) فانه ( قصوره ) في  
 هذه الصناعة ( يظن انه كبيرهم الذي علمهم السحر \* وكذا الطب في زمن عيسى ) عليه  
 السلام فانه كان غالبا في أهله وكانوا قد تناهوا فيه ( ويعلمهم ) الكامل في باب ( علموا ان  
 أحياء للوقى وبراء الا كه ليس حد الصناعة ) الطبية ( بل ) هو ( من عند الله ) خذ ( هذا  
 والبلاغة تدل على في عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها خازنهم ) فيما بينهم  
 ( حتى علموا القصاص السبع باب الحكمة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك ) لمن  
 تبناها ( فلما أتى ) النبي صلى الله عليه وسلم من جنس ما تناهوا فيه ( بما عجز عن مثله جميع البلاء )  
 الكاملين في عصره ( مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم  
 من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عليه السلام عنده ومنهم من أسلم على نفرة  
 منه ) للاسلام لما نزل ( للصغار ) أي الذل والهوان كالمناقضين ( ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة  
 التي هي ضيقة للعقلاء ) كمعارضة مسيلة بما مروية وله والزارعات زرعافا لحاصدات حصده والطابخات  
 طابخافا لآكلات أكلا ( ومنهم وهم الا كثرون من عدل الى المحاربة ) وانتقال ( وتربص النفس  
 والمال ) والاهل ( للدمار ) والهلاك ( فعلم ) جواب لما مع الفاء أي لما أتى بما عجز عنه البلاء  
 قاطبة واقتروا من أجله فرقا مختلفة علم ( ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا ) ان القرآن ليس  
 معجزا ببلوغه ( لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب و ) جواب الشبهة الاولى أن  
 نهذا النظم بعينه ( قوله ان حد السحر تخيل وتوهم ) قيل هذا ميل الى مذهب الاعتزال اللهم الا أن

يقال ( حد المعجز منه ) أى من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم ( تقضي به العادة ) وهو أن يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين أهل العرف ( و ) لاشك انه ( قد بلغ ) الاخبار بالغيب ( في القرآن ذلك المبلغ ) الخارق للعادة ( ولسنا الآن لتفصيله ) اذ يكفيننا العلم به اجماعا ( وبه ) أى بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة ( خرج جواب الشبهتين ) الاخيرتين أما عن الثانية فبأن يقال اخبار المنجمين والكمينة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لامن قبيل الاخبار بالغيب وأما عن الثالثة فبأن يقال يكفيننا فى اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضها عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل ( سلمنا ) انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب ( لكن لم يجوز أن يكون المعجز ما انتقي عنه الاختلاف \* وأما الشبهة ) الموردة عليه ( فالجواب عن الاولى ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغير ما من اشباع او زيادة أو نقصان ) واذا غير بشئ من ذلك خرج عن أسلوب القرآن ( ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب معاريفه واتحاد رويه و ) ما ذكرناه من القرآن وان

مدعى ان سحر سحرة فرعون كان تخيلا وتوهما ( **قوله** ليس بمعجز عند هذا القائل ) كيف لا يجوز وقد قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله وقال الله تعالى فأتوا بسورة من مثله لكن ورود الازمان من جهة أخرى لا يضر فى هذا المقام كما اشرفنا اليه فليتأمل ( **قوله** ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر ) فان قلت فيه تناقض من وجوه آخر منها ان بين قوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انفس ولا جان وقوله تعالى ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون وبين قوله تعالى فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين تناقض قلت شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الغرض وغير ذلك وقد عرف بقوله تعالى فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ان يوم القيامة مقداره ذلك وعرف بالاخبار انه مشتمل على مقامات مختلفة فاذا احتمل أن يكون السؤال فى وقت من أوقات يوم القيامة ولا يكون فى آخر أو فى مقام من مقاماته ولا يكون فى آخر أو بقيد من القيود كالتوبيخ أو التقرير أو غير ذلك مرة وبغير ذلك القيد أخرى لم يتحقق التناقض ويمثل هذا الجواب بندفع ما توهم من التناقض بين قوله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتسألون وبين قوله تعالى وأقبل بعضهم على بعض يتسألون وقوله تعالى يوم تأتى كل نفس بتعداد عن نفسها وقوله تعالى يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وأمثال هذه الآيات وأماتوهم التناقض بين قوله تعالى ليس لهم طعام الا من ضريع وقوله تعالى ولا طعام الا من غسلين فندفع بان الآيتين فى حق الطائفتين من أهل النار أعادنا الله تعالى منها ( **قوله** ثم أن الشعر ما قصد وزنه الى الخ ) المراد بقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يتكلم مرعى جانبه لان يقصد المتكلم المعنى وتأديته بكلمات لا ثقة من حيث الفصاحة فى تركيب تلك الكلمات الموجب للبلاغة فيستتبع ذلك كون الكلام موزونا وان يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الامساط فيحقق ان يأتى موزونا كذا

فرض كونه موزوناً بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعراً ألا ترى ان (ما يقع من ذلك) الموزون (في نثر البلغاء اتفاقاً) أي بلا قصد (على الشذوذ لا يمد شعراً ولا قائله شاعراً ومن قال لقلامه ادخل السوق واشترى اللحم واطبخ لم يمد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعراً) ولا كلامه شعراً (ضرورة و) الجواب (عن الثانية ان المراد بالكتاب) المذكور في الآيتين هو (اللوخ المحفوظ فلا اشكال أو) المراد القرآن لكن أريد (بالمعوم المخصوص بما يحتاج اليه في أمر الدين) اذ القرآن مشتمل على جميع أصوله (وعن اثناثة ان التكرار فوائد منها زيادة التبرير) والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارة مختلفة في الایجاز ولا طنباب وهو احدي شعب البلاغة) ومنها أن القصة الواحدة قد تشتمل على أمور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الأمور قصداً وبعضها تبعا وتمكس أخرى (وأما قوله ان هذان اسحران فقبل غلط من الكاتب ولم يقرأ به) فان أبا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف (وقيل) ابقاء الالف في التثنية والاسماء السنة في الاحوال كلها (الفة) لقبائل من العرب (نحو) قوله (ان أباها وأبا أباها \* قد بلغا في الجهد غايتها) وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع (وقيل) ليس ابقاء الالف عاملاً ذكر بل هو (مخصوص بهذا) أي بلفظ هذا فانه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الالف عن حالها (كما في ذلك) (في الذين) حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وأبقى الياء على حالها في الاحوال اثلاث وذلك لانه نواف بين تثنية العرب والمبنى في كلمة هذا وبين جمع العرب والمبنى في كلمة الذي (وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا) أي انه (واللام) حينئذ تكون داخلية في الخبر ولا بأس اذ هي (تدخل على خبر المبتدأ) وان كان قليلاً (الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية) مثل ما قيل من ان كلمة ن بمعنى نعم وحل اللام كما مر (وقول عثمان رضي الله عنه ان فيه لحناً أي في الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة (وأما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد) جداً (مثل أن يظن) على تقدير تركه - (ان المراد بالسبعة تمامها) أي تمام السبعة وذلك بأن يضم أربعة أخرى

في المعناح وعلى هذا لا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا يتخفى عليه خافية وفاعل الاختيار قال كلام الموزون الصادر عنه تعالى معلوم له تعالى لكونه موزوناً وصار عن قصد واختيار فلا معنى لنفي ككون وزنه مقصوداً فتأمل (قوله) ومنها ان القصة الواحدة (و) أيضاً فيه تكيك المحصم ودفع لقوله عند التحدي المعجز قد سبق الى موضوعها الممكن فلا محال للكلام فيها اثنا (قوله نقل القصة) وهو قوله حين عرض عليه المصحف (قوله) مثل أن يظن ان

الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة (و) الجواب (عن الرابعة ان ما نقل منه آحاداً فردود) لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله فلا بد أن ينقل تواتراً (وما نقل) منه (متواتراً) فهو مما قال الرسول عليه الصلاة والسلام أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف) فلا يكون الاختلاف اللفظي أو المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحاً في عجزه بل هو أيضاً من صفات كماله (وعن الخامسة ان المراد) بالاختلاف المنفي عن القرآن هو (الاختلاف في البلاغة) بحيث يكون بعضه واصلاً حد البلاغة وبعضه قاصراً عنه (فان الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة) والقرآن مع طوله خال عن أمثل ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزأؤه في مراتبها (أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم)

(مراد الخ) وقيل هذا الكلام لنفي توهم أن الواو بمعنى أو قد يكون معناها فلا يجب حينئذ صياح جميع العشرة لأن أو قد تكون بمعنى التغيير فكذلك ما دعوا معناها (قولهم) وما نقل منه متواتراً فهو مما قال الرسول عليه السلام أنزل القرآن على سبعة أحرف الخ) لا يخفى أن هذا الجواب لا يعيد ملماً بتبين معنى الاختلاف المنفي في الآية الكريمة كما لا يخفى على المتأمل في تقرير الشبهة فالصواب ان يبين معنى الاختلاف كما بينه في جواب الخامسة هذا واعلم ان أصوب محمل يحمل عليه قوله عليه السلام على سبعة أحرف ما حرم حوله الا امام عبد الله بن مسلم بن قتيبة الهمداني قدس سره من ان المراد بسبعة أحرف سبعة أنحاء من الاعتبار متفرقة في القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان حق تلك الأنحاء ان ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لما أن النبي عليه السلام كان أمياً ما عرف الكتابة ولا صور الكلام فيأتي منه اعتبار صورتها ووجه انحصارها في السبعة ان الاختلاف بين القراءتين اما أن يكون راجعاً الى ثبات كلمة واسقاطها وانه نوعان أحدهما أن لا تتفاوت المعنى مثل وما عملت أيديهم في موضع وما عملته لاستدعاء الموصول الراجع وثانيهما أن يتفاوت مثل قراءة بعض ان الساعة آتية أكاد أخفيها من نفسي واما راجعاً الى تغيير نفس التكلم وانه ثلاثة أنواع أحدها ان يتغير الكلمتان والمعنى واحد مثل ويأمرون الناس بالعدل وبالعدل وثانيهما أن يتغير الكلمتان ويتضاد المعنى مثل ان الساعة آتية أكاد أخفيها يضم الهمزة بمعنى أكفها وأخفيها بفتح الهمزة بمعنى أظهرها وثالثها ان يتغير الكلمتان ويختلف المعنى مثل كالصوف المنفوش في موضع كالعن المنفوش واما ان يكون راجعاً الى أمر عارض للفظ وانه نوعان أحدهما مثل وجاءت سكرة الحق بالمول بدل سكرة الموت بالحق وثانيهما الاعراب مثل ان ترن أنا أقل وأنا أقل فهذه سبعة وجوه من الاختلاف (قولهم) بعضه واصلاً حد البلاغة وبعضه قاصراً عنه (عبارة الكشف) هكذا وكان بعضه بالعاحد الاعجاز وبعضه قاصراً عنه ولما كان يورد عليها ان الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لان مقدار آية وآيتين لا يجب أن يكون مجهزاً بالاتفاق فكيف يستدل بانتعائه على انه من عند الله تعالى وأيضا هذا يدل على ان البشر يقدر على تأليف كلام مجهز عدل عنه الشارح الى قوله حد البلاغة وأراد به مرتبة البلاغة لانهايتها التي هي مرتبة الاعجاز حتى



على الوجه الذي يذكر في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي  
اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح  
والخامسة انه نبي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعني على ما مر في تقرير الشبهة فتأمل  
( وأما الصرفة فنقول بأن الإعجاز ليس بها ) على التعيين ( ولكن ندعيها أو كون القرآن  
معجزا وإيا ما كان يحصل المطلوب ) أعني أثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة  
هو الكلام في سائر المعجزات \*

أي ما سوى القرآن وهي أنواع \* الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت  
الساعة وانشق القمر ) وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا  
قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام النجدي فيكون  
معجزة \* النوع ( الثاني كلام الجملادات قال أنس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ  
كفا من حصي فصبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد أبي بكر ثم في يد عمر  
ثم في يد عثمان ثم في أيدينا واحدا بعد واحد فلم تسبيح ( وقال جعفر بن محمد الصادق عن  
أبيه ) الباقر الذي أدرك جمعا من الصحابة منهم جابر ( انه مرض رسول الله صلى الله تعالى  
عليه وسلم فانه جبريل عليه السلام يطبق فيه رمان وعنب فصبغ ذلك العنب والرمان )  
على ذلك الطبق حين ما أكل النبي عليه السلام منه ( ولما دعا للعباس وأهله أمن له اسكفة  
الباب وحيطان البيت ) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للعباس يا أبا الفضل الزم  
منزلك غدا أنت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال  
تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو أبي وهؤلاء

يرد عليه الاعتراضان المذكوران وان أحبنا عنهما في حواشي المطول ( قول واعلم ان الشبهة الثالثة الخ ) يشير الى  
ما في كلام المصنف من الخلل لانه قال وعن الثالثة ان التكرار فوائدها اشتمال على اللحن وقال وعن الرابعة  
ان ما قبل آحاد الخ مع انها الاشتمال على التكرار ( قول اقتربت الساعة وانشق القمر ) روى ان الكفار سألوا  
من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم آية فانشق القمر وقيل معناه ينشق يوم القيامة فعبر عن المستقبل بالماضي  
لتحقق وقوعه ويؤيد الاول انه قرئ وقد انشق القمر أي اقتربت الساعة وقد حصل من آيات اقترابها انشقاق  
القمر ( قول منهم جابر ) أفروده بالذكرا إيماء الى انه راوى القصة ووجه التسمية بالباقر قال له جابر رضي الله عنه هو  
الله الذي تبقر العلم حين قال هو لجابر كل ما أعطاه الله لي فأنا اختار ما اقل له جازي الله عنه أناني مقام أرجح الموت  
على الحياة ( قول ولما دعا للعباس الخ ) الاسكفة العتبة صعبهم أي دخل عليهم في الصباح زحف بعضهم أي بعض الى

من أهل بني فاسترم من النار كستري إياهم فة لت عتبة الباب وجدران البيت آيين آيين  
 ( ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة ) قال ابن عمر كنا مع النبي عليه  
 السلام في سفر فقبل اعرابي فلما دعا قال له النبي عليه السلام أين تريد قال إلى أهلي ثم قال  
 له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا  
 عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال أجل هذه الشجرة فدعا به رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم ( وهي على شط الوادي فاقبلت فخذ الأرض ) أي تشعبها ( خذا حتى  
 قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها ) وآمن الاعرابي ( وكلام الذراع  
 المسمومة مشهور ) والنبي صلى الله عليه وسلم قد فعا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة  
 المصاية حين اعترفت وقالت سممتها وقالت أن كان نبيا لم تضره وإن كان غيره استرحنا منه  
 وقيل للمات بعض أصحابه بذلك السم أمر بقتلها \* النوع ( الثالث كلام الحيوانات المعجم شهد  
 له الذئب بالنبوة ) فن باسعيد الخدرى رضى الله عنه روى أن راعيا كان يرعى غنما له بالحرة  
 فوثب ذئب إلى شاة فاخطفها فقال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فاقمى الذئب  
 على ذنبه وقال للراعي امانتني الله تحوا بيني وبين رزق ساقه الله إلى فقال الراعي المعجب  
 من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب الا احذ لك بأعجب من ذلك هذا رسول الله  
 يحدث الناس بأخبار ما قد سبق فأخذ الراعي الشاة وجاء إلى النبي عليه السلام فأخبره بذلك  
 فقال صدق أن من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى أبو هريرة هذا المعنى بعبارة أخرى  
 ( والطبيعة التي ربطها الاعرابي سأله الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت  
 ثم سأل الاعرابي أن يطلقها ( فإن أم سلمة روت أن النبي عليه السلام كان يمشى في الصحراء  
 فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فإذا ظلية موثقة عند اعرابي فأنم فقالت ادن مني  
 يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل

مشى والملاءة بضم الميم والمد الربطة وهي الملحقة واذن خرج نخلتان أو أكثر من أصل واحد فكل واحدة منهن  
 صنو وفي الحديث عم الرجل صنو أبيه ( قوله وكلام الذراع الخ ) صليت اللحم إذا شويته وبعض أصحابه صلى الله  
 تعالى عليه وسلم هو بشر بن البراء وروى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل سنة يجي ذلك الوقت يصرك السم  
 وقال صلى الله تعالى عليه وسلم في مرض موته الآن قطع عرق قلبي ومنه قيل ان الله تعالى أكرمه صلى الله تعالى  
 عليه وسلم بالشهادة أيضا ( قوله روى ان راعيا الخ ) الحرة أرض ذات حجارة سود كأنها أحرقها بالنار والاقهاء  
 الجلوس على الاليتين ( قوله لترضع خشفيها ) الحشف على وزن العلم ولد الطبيعة والعشار أخذ العشر ولعل المراد

فاطلقني حتى اذهب فارضهما وارجع فقال افعلمين ذلك قالت ان لم افعل ذلك يمدبني الله  
عذاب المشار فاطلقها فذهبت وارضمت ورجعت فاوثقها رسول الله عليه السلام فأنقذه  
الاعرابي من يومه وقال يا رسول الله ألك حاجة قال نعم تطلق هذه الطيبة ( فاطمها فاطلقت  
وهي تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وشهدت الناقة براءة صاحبها من السرقة )  
فانه روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخها على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه  
السلام وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال ألكم بيته قالوا  
نعم فقال عليه السلام يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البيعة وان لم تقم فردوه  
الى فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف  
الباب والذي يمشك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وما ملكني أحد سواه (ولكل)  
من هذه المذكورات (قصة في كتب السير) كما ومأنا اليها \* النوع (الرابع حركة الجمادات)  
اليه (منها قصة الشجرة) التي كانت على شط الوادي على مامرت فانها تشتمل على كلام  
الجمادات وعلى حركاتها أيضا ففيها معجزتان (و) منها (ماروي ابن عباس) رضي الله عنهما من (انه)  
عليه السلام (قال لاعرابي) جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله (أرأيت لو دعوت هذا  
المنق) من هذه النخلة أن يشهدني رسول الله فقال نعم (فدعا فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين  
الجدع اليه) لما فارة وصعد المنبر (مشهور) وكان الجدع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت  
حركات الجمادات آتي اليه \* النوع (الخامس أشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك في  
صور متعددة منها ما روي أنس من ان أمه أرسلت حبسا في تور الى النبي عليه الصلاة  
والسلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة قرأ على التور ماشاء الله أن يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى  
شبعوا والتور على حاله \* النوع (السادس نبوع الماء من بين أصابعه) رواه أنس رضي الله عنه  
فانه قال أتني رسول الله صلى الله عليه وسلم بقدر زجاج وفيه ماء قليل وهو بقاء فوضع يده  
فيه فلم يدخل فأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع ادخال الا يهام وقال للناس هلموا الى الشراب  
قال أنس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروى  
ان مدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين \* النوع (السابع أخباره بالغيب) فنه ما ورد

المشار الحائر (قوله لودعوت هذا المنق الخ) المنق بالغيب الخلة وبالكمبر الكباشه وهي من القرمز بمنزلة  
المعقود من العنب (قوله الخامس الخ) الحيس تمر بمطبخ من واقطوا التورانا بشرب فيه يتناوبون أي يجيئون

به القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة ) فن ذلك أخباره بأن زينب أول من يموت  
 بعده من أزواجه وكان كما أخبر ومنه أخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة  
 بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا مفضوا وأخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم  
 الكعبة ورجوع الامر الى بنى العباس وعلى لاستيلاء عن مملكة الا كاسرة الى غير ذلك  
 من اخباراته التي ظهر صدقها ( ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا ) لا يحصى ( ثم نقول  
 كل واحدة من هذه ) المعجزات المفارقة للقرآن ( وان لم تتواتر فالتقدير المشترك بينها وهو  
 نبوت المعجزة ( متواترا ) بلا شبهة ( كشجاعة على وسخاوة حاتم وهو كافي ) لنافي اثبات  
 النبوة ( المسمى الثاني ) من مسالك اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام ( و ) قد ( ارتضاء  
 الجاحظ ) من المعجزة ( و ) ارتضاء أيضا ( الفزالي ) قدس سره في كتابه المسمى بالمعجزة من  
 الضلالة ( الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعدها تمامها ) وذلك أنه عليه الصلاة  
 والسلام لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد  
 أعداؤه في تشييده ولم يقدم دلي فدل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة  
 كما قل أوتيت جوامع الحكم وقد تحمل في تبلغ الرسالة أنواع المشقة وصبر عليها بلا  
 فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ أمره في الاموال  
 والا نفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من أول عمره الى آخر على طريقة واحدة مرضية  
 ( واخلاقه العظيمة ) فانه عليه الصلاة والسلام كان في غاية الشفقة على أمته حتى خرط  
 بقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم  
 وفي غاية السخاوة حتى عتاب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف  
 الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم  
 وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع  
 ( وأحكامه الحكيمه ) التي فصحت في الكتب النورية ( وأقدامه حيث يحجم الابطال )  
 فانه عليه الصلاة والسلام لم يفر قط من أعدائه وان عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الاحزاب  
 وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه ( ولولا ثقته به صفة لله ياه من الناس ) كما وعدنا

نوبة نوبة ( قوله جوامع الكلم ) أى الكلم الجوامع للبلغة ( قوله باخع نفسك ) باخع نفسه بمعاقلة عما ( قوله  
 يحجم الابطال ) بتقديم الجيم على الحاء المهملة وعكسه أى يتأخر عن الحرب ( قوله وشهامة جنانه ) شهم الرجل بالضم

بقوله والله يمسك من الناس ( لا تمتنع ذلك عادة وانه ) عطف على أقدمه المندرج في  
المجرورات الداخلة في حيز لا استدلال أي وبأنه ( لم يتلون حاله وقد تلوت به الاحوال )  
ثم بين قوله بأحواله وما عطف عليه بقوله ( من أمور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان  
كان لا يدل على نبوته ) لان امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على  
كونه نبيا ( لكن مجموعها مما لا يحصل الا الانبياء ) قطعاً فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه  
الصلاة والسلام من أعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه ( فلا يرد ما يحكي عن أفاضل  
الحكام من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة ) المسالك  
الثالث ( من تلك المسالك ) أخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه الصلاة والسلام في  
التوراة والانجيل . فان قيل ان زعمهم بجي صفته مفعلاً انه يجي في السنة الفلانية في البلدة  
الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لاننا نجد التوراة والانجيل خاليتين عن  
ذلك وأما ذكره بمخلافان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل ( فلا يجديكم  
نفعاً ) أو ( تقول على تقدير تسليم دلالة على النبوة ) لانه شخص آخر لم يظهر بعده ( فلا  
يثبت مدعاكم ) فلا المتمد ( في اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام كما مر ) ظهور المجزة على  
يده وهذه الوجوه لاخر للكملة وزيارة التقرير ( المسالك الرابع ) وارتضاء الأمام الرازي  
انه عليه الصلاة والسلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم ( بل كانوا مرضيين  
عن الحق متكفين اما على عبادة الالهة كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة  
التزوير وترويج لا كاذب المفتريات كما يهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالجنوس  
وأما على القول بالأب والابن والتثليث كالمصري ( اني بهشت ) من عند الله ( بالكتاب )  
الذير ( والحكمة ) الباهرة لانهم مكارم الاخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية ( بالعقائد  
الحقة ) والعلمية ( بالاعمال الصالحة ) وأنور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر  
دينه على الدين كله كما وعد الله ( فاضمحلت تلك الاديان لرئاسة وزالت المقالات الفاسدة  
وأشرقت شمس التوحيد وقام التنزيه في افطار الآفاق ) ( ولا معنى للنبوة الا ذلك ) فان  
الذي عليه الصلاة والسلام هو الذي يكمل النفوس البشرية ويمالج الامراض القلبية التي  
هي غالبية على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى

شهادة فهو شهم أي جلد ذكي العواد والجنان بفتح الجيم القلب ( قوله لا كتاب لهم ) هذا بالنسبة الى مشركي العرب

الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة وازالت ظلماتها أكمل وأنتم وجب القناع بكونه نبيا هو أفضل الانبياء والرسل قال الامام الرازي في المطالب العلية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللام فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبيننا أن تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه الصلاة والسلام فيكون أفضل ممن عداه وأما اثباتها بالمعجزة فن باب برهان الان قال المصنف ( وهذا ) السلك ( قريب من مسلك الحكماء ) اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم يحتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين ( واعلم ان المذكورين لبعثه عليه الصلاة والسلام خاصة قومان أحدهما القادحون في معجزته كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية ) لدفع مقالاتهم ( وثانيها اليهود الاليسوية ) منهم ( فانهم سلموا بدئته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا ) أي اليهود المنكرون ( بوجهين \* الاول ان نبوته تقضى نسخ ) دين ( من قبله ) اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية ( باتفاق منكم لكن النسخ ) أمر ( محال لانه يدل ) اما ( على الجهل أو البداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه انه ) لا بد أن يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة اثلا يلزم الترجيح بالمرجح وحينئذ ( لو كان فيه ) أي في الحكم المنسوخ ( مصلحة لا يعلمها ) أي لا يعلم فواتها بنسخه فذلك نسخه ( فالجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها أولا ثم أهمها بلا سبب ثانيا فالبداء ) أي الندم عما كان يفعل ( والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة ) في الاحكام ( عندنا ) فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة ( وان وجب ) ان تراعي المصالح في الاحكام فر بما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب

خاصة وان كانت البعثة عامة ( قوله من باب برهان اللام ) قيل البرهان اللام هو الاستدلال بالعلة على المعلول وكون ما ذكر من تنعيم مكارم الاخلاق وغيره علة للنبوة لما يظهر على أصل الحكيم وأما على أصل المتكلمين فلا لأن يحمل على العلة العادية ( قوله الاليسوية الخ ) احتجوا بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه وجوابه ان المراد بالقوم يحتمل أن يكون قوما نشأ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيهم لامته على ان تسلم رسالته ولو خاصة تسلمت تسلم صدقه وقد ثبت بالتواتر انه صلى الله تعالى عليه وسلم ادعى انه مبعوث الى كافة الأمم لا الى العرب خاصة ( قوله لكن النسخ أمر الخ ) فيثبت دبر دعيلهم انه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لآدم عليه السلام وحواء قد أحل لكما كل ما دبر على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى عليه السلام مع اباحته في شريعة آدم عليه السلام فكيف يدعون استحالة النسخ مطلقا ( قوله أي لا يعلم فواتها ) حل الكلام على حذف المضاف ولم يجعله على ظاهره من عدم علم المصلحة لئلا يحتل المحصر

الاقوات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم ( لاشتماله فيه على مايجب رعايته ( وفي ) وقت ( آخر ارتفاعه ) لاشتماله فيه على مصلحة أخرى حادثة بعد زوال الاولى أو مرجوحيتها مقيسة الى اثناثية فلا يلزم ما ذكرتم من الجمل أو البداء ( وكيف ) لا يجوز ما ذكرناه ( والمحكوم عليه هنا ) أي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا ( ليس بمتحد ) اذ تلك لا قوام آخرين وهذه لنا ولك أن تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم النسخ من الافعال مغاير لما يتعلق به الحكم المنسوخ وحينئذ يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد ( الثاني ) من الوجهين ( ان موسى ) عليه السلام ( نفي نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصحة لكونه نبيا ) بالاتفاق وحينئذ لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب ( بيانه ) أي بيان انه نفي نسخ دينه ( انه تواتر عنه ) قوله ( تمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض ) واذا ثبت دوام السبب وامتناع نسخه ثبت امتناعه في سائر أحكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر الى الفهم ( وأيضا ) فانه ( اما أن يكون ) موسى ( قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكوت عنهما والاخير ان باطلان أما الثاني ) وهو تصحيحه بعدم دوامه ( فلأنه لو قال ذلك ) وصرح به ( لتواتر ) عنه قطعا ( لكونه من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها ) واشاعتها ( سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك ) لانه أقوى ( حجة له ) أي لمن يدعيه ( فيه ) أي في جواز نسخه فلا بد أن تتوفر دواعيه على نقله لئلا يمكنه لم يتواتر اجماعا ( وأما الثالث ) وهو سكوته عنهما ( فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره ) لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرّة الواحدة ( وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى أوان النسخ ) اما بشريعة عيسى أو بشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم ( و اجواب منع تواتر ذلك ) أي دوام السبب

في جهل المصلحة والبداء لان عدم علم فواتها حينئذ أمر ثالث فتأمل ( قوله والجواب انه لا يجب الخ ) وأيضا لا يلزم أن يكون اجماعا بلا سبب براء لان له الفعل والترك في فعل نارة ويترك أخرى لا لأجل انه ما كان ينبغي وان سمي مثله بداء فقد لا نسلم استحالة ( قوله ولك أن تحمل المحكوم عليه الخ ) هذا هو الظاهر لان أحكام الانجيل بقيت الى ظهور دين الاسلام ولا شك ان بعض الناس أدركوا كلا الحكمين في بداية الاسلام فان قلت كيف يدعي اختلاف العلين المتعلقين للحكم النسخ والمنسوخ وقد ثبت ان خبر نسخ الصلاة الى بيت المقدس بلغ أهل قباة وهم في صلاة الظهر ففعلوا الى الكعبة بلا نقض صلاتهم فالمدمورد الحكمين قلت بل اختلف مورداهما باعتبار جزئي الصلاة ( قوله وأما الثالث الخ ) فيه بحث لان النص يدل على شرعية موجهه الى زمان ظهور النسخ ( قوله



(من موسى عليه السلام ولو كان كذلك) أى متواتر كما زعمتم (لاحتج به على محمد ولو احتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا) لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر أصلا كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندي لليهود (وأما التريديد فنختار) منه (أنه صرح بدوامه إلى ظهور الناسخ) على لسان نبي يأتي من بعده (وإنما لم ينقل) ذلك (تواترا) إما لقلة الدواعي منهم (إلى نقله) لما فيه من الحجة عليهم) لا لهم (وأما لقلة الناقلين في بعض الطبقات) المعتبرة كثرتها في التواتر (لأن اليهود جرت لهم وقائع ردتهم إلى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) كما في زمن يختصر فانه قتلهم وأفناهم إلا من شذ منهم وأما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم أنهم لما سلموا صحة نبوته بالأدلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم أن يمتروا بما تواتر عنه من دعواه البعثة إلى الأمم كافية لآلئ العرب فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة

#### ﴿ المقصد الخامس في عصمة الأنبياء ﴾

أجمع أهل الملل والشرائع كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعدد الكذب فيما دل للمعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يملكونه عن الله) إلى الخلائق إذ لو جازا عليهم القول والافتراء في ذلك عقلا لآدي إلى إبطال دلالة المعجزة وهو محال (وفي جواز صدوره) أى صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف فقه الاستاذ) أبو إسحاق (وكثير من الأئمة) الاعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم) في تبليغ الأحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا للدلالة المعجزة وهو ممتنع (وجوزه القاضي) أبو بكر (مصدرا منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة) فإن المعجزة إنما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد إليه وأما ما كان من النسيان وقلات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلائلها (وأما سائر الذنوب)

والجواب منع تواتر ذلك على أنه كثير ما يعبر بالتأييد والدوام عن طول الزمان (قوله) كما في زمن يختصر قبل عليه أن يختصر إنما قتل يهود الشام وبيت المقدس وهم كانوا منتشرين في مشارق الأرض ومقار بها اللهم إلا أن يمنع انتشارهم في ذلك الزمان (قوله) لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة قيل لا نسلم أن الكذب فيما سوى دعوى الرسالة مما يملكونه إلى الخلائق يؤدي إلى إبطال دلالة المعجزة فإن المعجزة إنما دلت على صدقه في نفس دعوى الرسالة أو فيما يبلغه عن الله تعالى مقر ونا بدعوى النبوة المقرونة بإظهار المعجزة وجوابه ملخص من أن الحارق

يعني به ماسوى الكذب في التبليغ (فهو اما كفر أو غيره) من الماصي (وأما الكفر فأجمت  
الامة على عصمتهم منه) قبل النبوة بمردها ولا خلاف لأحدهم في ذلك (غير ان الازالة  
من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر) فلزمهم تجديز الكفر بل يحكى  
عنهم أنهم قالوا بجواز بئنة نبي علم الله تعالى أنه يكفر بعد نبوته (وجوزوا الشيعة اظهاره)  
أي اظهار الكفر (نتية) عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في  
التهلكة (وذلك) باطن قطعاً لانه (يفضى الى اخفاء لدعة) بالكلية وترك تبليغ رسالة  
(اذاولى الاوقات بالحقبة وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق وعدسه (وكثرة المخالفين)  
وأيضاً مذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون  
مع شدة خوف الهلاك (وأما غير الكفر فاما كبر أو صغائر وكل منهما ما) أن يصدر  
(عمداً وأما) أن يصدر (سهواً) فالأقسام أربعة وكل واحد منها إما قبل البئنة أو بعدها  
(أما الكبرائر) أي صدورهما عنهم عمداً (فمنه الجمهور) من المحققين ولائمة لم يخالف فيه  
الا الحشوية (والأكثر) من المانعين (على امتناعه سمعاً) قال القاضي والمحققون من  
الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً ذل لدلالة الاستعجزة عليه فامتناع  
الكبرائر عنهم عمداً مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك (وقالت  
المعتزلة بناء على أصولهم) الفاسدة في التحسين والتفويض المقابلين ووجوب رعاية الصلاح  
والاصلاح (بمتنع ذلك عقلاً) لان صدور الكبرائر عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن  
القلوب وانحطاط رتبهم في أعين الناس فيؤدي الى الفرقة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم

لا يظهر على يد من يكذب عمداً المعجزة تدل على صدقه في جميع ما يبلغه عن الله تعالى حالاً واستقبالا (قوله) وأيضاً  
ما ذكره منقوض (الح) النقض بالنسبة الى ما دل عليه دليلهم من وجوب اظهار الكفر عند خوف الهلاك لان  
القاء النفس في التهلكة حرام يجب اجتنابه بالنسبة الى ما يبلغه من ظاهر قوله وجوز الشيعة لان الجواز لا ينافي  
التخلف لكن يرد على النقض بدعوة موسى عليه السلام ان القاء النفس في التهلكة ما يلزم اذا لم يكن النبي صلى  
الله تعالى عليه وسلم عالماً بعدم اهلاك قومه وعدم قدرتهم عليه وموسى عليه السلام كان عالماً به كدال عليه  
صرح بقوله تعالى لا تخافا نبي معكم أي بالحفظ والنصر بعد قول موسى وهارون عليهما السلام ربنا اننا نخاف أن  
يفرط علينا وأن يطعنهم النقص ببعض الانبياء فان العصمة غير لازمة فليدفع أعلامها الأيرى ان الكفار  
قتلوا فرسان الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين ولم يسمع من أحدهم اظهار الكفر (قوله) الاحشوية (بفتح الشين  
منسوبة الى حشوية على وزن فعولة وهي قرية من قرى خراسان) (قوله) يوجب سقوط هيبتهم (يرد عليهم ان  
السقوط في الظهور والصدور غيره وغير مستلزم إياه اللهم الآن يقال سقوط الهيبة خاصة الكبيرة ولو صدرت سرا

منه افساد الخلاق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة ( وأما ) صدورها عنهم ( سهوا ) أو على سبيل الخطأ في التأويل ( فجوزة الاكثرين ) والمختار خلافه ( وأما الصغائر عمداً فجوزة الجمهور الا الجبائي ) فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو أو الخطأ في التأويل وهذا التجوز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخمسة كما ستعرفه ( وأما ) صدور الصغائر ( سهواً فهو جائز اتفاقاً ) بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة ( لا الصغائر الخمسة ) وهي ما تلحق فاعلها بالاراذل والسفوف والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة ( كسرقعة حبة أو القمعة ) فانها لا تجوز أصلاً لا عمداً ولا سهواً والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام ( وقال الجاحظ ) يجوز أن يصدر عنهم غير صغار الخمسة سهواً ( بشرط أن ينسوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين ) من المعتزلة كالنظام والاصم وجمهر بن بشر ( وبه نقول ) نحن معاصر الاشاعرة ( هذا كله بمد الوحي ) والانصاف بالنسبة ( وأما قوله فقال الجمهور ) أي أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة ( لا يتمتع أن يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه ) أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ( ولا حكم للعقل ) بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه أيضاً ( وقال أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه أي صدور الكبيرة ( بوجوب النفرة ) ممن ارتكبها ( وهي تمتنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر ) الطباع عن متابعتهم ( مطلقاً ) أي سواء لم يكن ذنباً لهم أو كان ( كعمر الامهات ) أي كونها زانيات ( والفجوة في الآباء ) ودناءتهم واسترغالهم ( والصغائر الخسيسة دون غيرها ) من الصغائر ( وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة ) لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عنها قبل الوحي ( فكيف بمد الوحي \* لنا ) على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقاً وعن الصغائر عمداً ( وجوه الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم ) فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب ( وانه ) أي اتباعهم في قولهم وأفعالهم ( واجب للاجماع ) عليه ( واقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو أذنبوا الردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع واقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في القليل ) الزائل بسرعة ( من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم ) أي القائم ( الي يوم القيامة \* الثالث ان صدر عنهم ) ذنب ( وجب زجرهم ) وتعنيفهم ( لعموم

وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) ولا شك ان زجرهم ابداء لهم (وايدؤهم حرام  
اجماعا لقوله) تعالى (والذين يؤذون الله ورسوله الآية و) أيضا لو أذنبوا (لدخلوا تحت)  
قوله (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم و) تحت (قوله الالعة الله على الظالمين و)  
تحت (قوله لو ما ومذمة لم تقولون مالا تفعلون و) قوله (اتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم)  
فيلزم كونهم موعودين بمذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا (الرابع  
ولكانوا) على تقدير صدور الذنب عنهم (أسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) أي  
الانبياء (العذاب) على الذنب (اذا لا على رتبة) في الكرامة (يستحق) عقلا ونقلًا (أشد  
العذاب لمقابلته أعظم النعم) المقاضاة عليه (بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي  
لستن كاحد من النساء من يأت منكّن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب) ومن المعلوم أن  
النبوة أجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضمافا مضاعفة \* (الخامس ولم  
ينالوا) أيضا (عهده تعالى لقوله لا ينال عهدي الظالمين) والمذنب ظالم لنفسه (وأي عهد  
أعظم من النبوة) فان حمل مافي الآية على عهده النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة  
فبطريق الاولى لان من لا يستحق الاذني لا يستحق الاعلى \* (السادس ولكانوا) أيضا  
غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يفوى المخلصين لقوله تعالى (حكاية عنه على  
سبيل التصديق) لا غوينوهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى في  
حق ابراهيم واسحاق ويعقوب انا اخلاصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي) حق (يوسف انه  
من عبادنا المخلصين) وقد رد على هذا بأنه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس  
ولم يذنبوا \* السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين  
فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك (مطلوبنا) والا) أي وان لم يكونوا اياهم بل كانوا  
غيرهم (فالانبياء) أيضا لم يتبعوه (بالطريق الاولى) فانهم بذلك أخرى من سائر المؤمنين  
(أو تقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا أفضل من الانبياء لقوله تعالى ان أكرمكم  
عند الله أتقاكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بأن الانبياء لم يتبعوه

( قوله كعهر الامهات) العهر الزنا وكذلك العهر كهر ونهر (قوله ولا شك ان زجرهم ابداء لهم) في كون زجرهم  
عن المنكر ابداء لهم تحت (قوله انا اخلاصناهم بخالصة ذكرى الدار) أي جعلناهم خالصين لنا بخالصة خالصة لا شوب  
وبهاى ذكرى الدار أى ذكرهم للأخرة دائما فان خلوصهم في الطاعة بسببها

ولم يذنبوه ( الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان ) وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه أيضا لبطل التقسيم ( فيكونون ) أي الانبياء المذنبون ( خاسرين لقوله تعالى ألا ان حزب الشيطان هم الخاسرون ) مع أن الزهاد من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة أفضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا شك في بطلانه ( التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب ) والانبياء الذين استجيبت دعوتهم ( انهم كانوا يسارعون في الخيرات واجمع المحلى بالالف واللام للمعوم ) فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك ( وقوله انهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما ) بمعنى قوله المصطفين وقوله الاخيار ( يتناول جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء ) اذ يجوز أن يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى أقرب المذكورين أولى ( فهذه حجج العصمة ) أوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف ( وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية ) فان الانباع نما يجب فيما يصدر عنهم قصدالاسهوا ويشترط في القصد أن لا ينهائهم عنه ورد الشهادة مبنى على الفسق الذي لا يثبت له في الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا وأما الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل ( واحتج المخالف ) الذهاب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا أيضا ( بقصص الانبياء )

( قوله فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان ) فيه ان حزب الشيطان الكافر كيدل عليه سياق الآيات في آخر سورة المجادلة ولوسلم العموم فهو المذنب الغير التائب أو العائد ( قوله التاسع الخ ) فيه انه لا عموم له لجميع الانبياء ولوسلم فلا ينفى السهو على ان صحة الاستثناء في استعمال ما لا يستلزم حكمة في هذا الاستعمال ( قوله فان الانباع انما يجب الخ ) قيل عليه لا يحق ان المخاطب انما يأخذ الحكم من المبلغ وأمر السهو والنسيان وقلتا اللسان ليس مما يعرفه المخاطب انه كذلك حتى يجتنب عن الاتباع وهو أمور بالاتباع فلو جوز ذلك لزم جواز الاتباع بل

التي نقلت في القرآن أو الاحاديث أو الآثار وتلك القصص (توهم صدور الذنب عنهم) في زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (اجمالا ان ما كان منها منقولاً بالآحاد وجب ردها لان نسبة الخطأ الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواتراً فإدام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل المصمة وما لم نجد له محيصاً حملناه على انه كان قبل البعثة أو) كان (من قبيل ترك لاوولى أو) من (صغار صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه) أي لا يبتنى كونه من قبيل ترك الاوولى أو الصغار الصادرة سهوا (تسميته ذنباً) في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك (ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلماً منهم) كما في قصة آدم عليه السلام يعنى ان هذه الامور الثلاثة لانفاي للمحامين الآخرين (اذ لعل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه) عنهم أو (عندهم) لا ترى ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاوولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنباً ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلماً (أو ان) أي أولان (قصداً به هضماً من أنفسهم) وكسراً لها بانها ارتكبت ذنباً يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتغال والتضرع كي يعفو عنها ربها (ومن جوز الصغار عمداً فله زيادة فسحة) في الجواب اذ يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمداً لا كبيرة (ولنفصل ما أجملناه) من استدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه (نفصيلاً عنه) أي من ذلك الحمل (قصة آدم عليه السلام وتقيعوا) أي تكلموا بملأ افواههم (في التمسك بها من ستة أوجه \* الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى) فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الا من انبعثك من الغاوين \* (الثاني قوله تعالى فتاب عليه وان تكون التوبة الاعن الذنب) لانها الندم على المعصية والمزمنة على ترك العود اليها (الثالث مخالفته النهي عن أكل الشجرة) وارتكاب المنهي عنه ذنب \* (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلها الله من

وجوبه في الاحكام الكاذبة اللهم الا أن يشترط تنبيه الانبياء في الحال وتنبيههم للمخاطبين فتأمل (قوله الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه الآية) قيل يحتمل أن يكون النهي في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة للندب والتزبه وترك المندوب من مثله يسمى عصياناً وغواية وظلماً

الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب \* (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا  
 أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران  
 لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا  
 فيه) واستحقاق الاخراج بسبب ازال الشيطان بدل على كون الصادر عنهما كبيرة (فلنا)  
 في الجواب (كيف يدعى انه في الجنة ولا أمة له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام  
 (وهل كان الاجتناء بالنبوة الا بمد تلك القصة) كما يدل عليه قوله تعالى فتقوي ثم اجتناء ربه  
 فتاب عليه فان كلمة ثم للترخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة (وهل الوقعة) أي  
 الطعن (في الانبياء بمثل هذا) المتمسك (بظاهر دفعه الا للعمه) والغيرة في الضلالة  
 (والحمل المفرط) في الغواية (وقد يمتك في ذنبه) أي ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذي  
 خلقكم من نفس واحدة) هي آدم (وجعل منها زوجهما) يعني حواء (ليسكن اليها فلما  
 تفشاهما حملت حملا خفيفا الآية) فان الضمير في قوله جملا شركاء راجع اليها اذ لم يتقدم  
 ما يصاح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه وتعالى فقد صدر عنه الاشرى وقصته  
 ان حواء لما انقضت أي حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها امل في

(قوله ولا أمة له هناك) هذا جملة معترضة وخبر ان قوله كان نبيا وفيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن أنت  
 وزوجك الجنة وكلامهم مارغدا حيث شئنا ولا تقر باهذه الشبهة بدل على انه أوحى اليه قبل خروجه من الجنة فيدل  
 على نبوته عليه السلام فيها لا يقال الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه مع ان  
 المرأة لا يتصور نبوتها لانقول المفهوم بما ورد في حق آدم عليه السلام من الآيات هو اسماع الكلام المنظوم في  
 البيقطة وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول  
 وأما اللقاء المعنى في الروح في البيقطة أو اسماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد بما ورد في  
 حق أم موسى عليه السلام على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعا وأما انه ليس له أمة في الجنة فقد  
 يجاب عنه بان حواء أمة له ورد بان الارسل الى الواحد غير معهود ولذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله  
 تعالى أرسلناك الى الناس أو الى قوم كذا ويمكن أن يدفع بأن غير المعهود هو الارسل الى الواحد فقط والتعريف  
 المذكور لا يقتضي كون الناس المرسل اليهم موجودا في ابتداء الارسل اذ لا شك ان البعض الذين يولدون بعد  
 الارسل يدخلون فيه قطعاً فآدم عليه السلام يجوز أن يكون مرسل الى حواء وبنهاو يكون الموجود في ابتداء  
 الارسل هو حواء فقط لكن قال في الباب الرابع لو كان آدم عليه السلام رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من  
 غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة بشر سوى حواء وكان الخطاب لها بدون واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى  
 ولا تقر باو الملائكة رسل الله فلا يحتاجون الى رسول آخر وأنت خير بأن ما ذكره يدل على ان الوحي المذكور  
 يستلزم النبوة مع انهم صرحوا بأن نبوته عليه السلام ثبت بالكتاب فكان الأقرب ان الخطاب بلا واسطة مع



بطنك بهيمة فقالت ما أدري فلما أزداد ثقلها رجع إليها وقال كيف تجدنيك فقالت أخاف مما خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال أرايت لو دعوت الله أن يجعله انسانا مثلي ومثل آدم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكمت ما جرى بينهما لآدم فجاءه لا يدعوان الله لئن آتينا صالحا أي ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك (والجواب ان أكثر المفسرين على ان الخطاب) في خلقكم (لقريش) وحدهم لا لبني آدم كلهم (والنفس الواحدة قصي وجهه منها زوجها أي يجعلها عريية) قرشية (من جنسه) لانه خلقها منه (واشرا كها) بالله (تسميتها ابناهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي) والضمير في يشركون لهما ولا عتابهما وعلى هذا (فليس الضمير في جعل لآدم وحواء وان صح انه لآدم) وزوجه (فأين الدليل على الشرك في الالهية وفعله) أي لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل (وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنبا (أو اماله) كانت (قبل النبوة) فان قلت قد مر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معني اشرا كها بالله انه ما أطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معني جعل لانه جعل أولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون (ومنه) أي ومن ذلك المجمع (قصة ابراهيم عليه السلام وأظهر ما يوهم الذنب) في قصته أمران \* الاول قوله) في حق الكواكب (هذا ربي) فان كان ذلك عن اعتماد كان شركا والا كان كذبا (و) الجواب ان يقال (لا يخفى انه) أي هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكلم بينه وبين النبوة) اذ لا يتصور النبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للعامة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت أربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل (الثاني) من الامرين

آدم عليه السلام وأما قوله تعالى ولا تقر بافعلى طريق التعليب كما تقر في المعاني والله أعلم (قول) وقد يقال معني جعل لاله) قيل هذا قريب من الحق لان أول الآية وهو قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك

( قوله رب أرني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله ) على احياء الموتى ( كفرو ) الجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء أو القدرة عليه بل ( في الآية تصریح بأنه طلبه لان في عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحداث الوسواس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين ) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة أقوى وأرسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في أصل الاحياء والقدرة عليه ( هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد أن يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى ) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذ هذه خليلا ( فأراد ) ابراهيم ( ان يعلم أهو هو ) و ( كيف ) لا تحمل الآية على ماسر و ( الشك في قدرة الله تعالى كفر وأنتم لا تقولون به ) فها هو جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بأنه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكال قدرته من أعظم الطاعات وأما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فاعل الله تعالى أخبره بأنه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض \* ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه \* الاول قوله فوكره موسى فقضى عليه ولم يكن قتله ( لذلك القبطي ) ( بحق ) أى لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان ( لقوله هذا من عمل الشيطان ) وقوله رب انى ظلمت نفسي وقوله فعملتها اذا وانا من الضالين \* الجواب انه كان قبل النبوة وأيضا جاز ان يكون قتله خطأ وما صدر عنه من أقواله محمولا على التواضع وهضم النفس

التقدير كما يدل عليه ضمير الجمع في يشركون في آخر الآية ( قوله ) وقد قال ابن عباس رضى الله عنه ( الخ ) المدكور في الأربعين انه روى عن جعفر الصادق رضى الله عنه ان الله أوحى اليه اني اتخذنا انسانا خليلا وعلامة اني أحيي وأميت بدعائه وهذه العبارة أظهر مما في الكتاب ( قوله قلنا هو الخ ) قيل وأيضا يجوز أن يكون قد وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدأ بقوله هذا فاسألوهم وعنى به نفسه لان الانسان أكبر من كل صنم ولا يخفى انه تعسف سيما مع وجود بل ( قوله ) ففعل الله تعالى أخبره ( الخ ) وأيضا يحتمل أن يكون سقيما في ذلك الوقت فلم يكن قوله كذبا أو كان على تأويل الاستقبال كما في قوله تعالى انك ميت أو أراد سقم القلب من الحزن بسبب عناد القوم وهنابحت وهو ان ابراهيم عليه السلام صرح في حديث الشفاعة بصدور الكذب منه وأما ان المراد تصويره بصورة الكذب فذكره في مقام الشفاعة مع انه ليس كذبا منه لا يصلح منه عليه السلام قيل ويمكن جملة على انه من الكذبات

( الذي انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله تقوما انتم ملقون ) واظهاره حرام فيكون اذنه  
 ايضا حراما \* ( الجواب انه ) أى اظهار السحر ( لم يكن حراما حينئذ ) فانه مما تختلف فيه  
 الشرائع بحسب الادات ( أو علم ) موسى ( انهم يلقون ) سواء ( اذن لهم أم لا بدليل ما انتم  
 ملقون ) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم ( أو أراد اظهار معجزته )  
 في عصاه وتلقفها لمأكوه ( لا يتم ) ذلك الاظهار في ذلك المقام ( الا بذلك ) الاذن ( فكان  
 واجبا لكونه ) مقدمة للواجب ( أو أراد ) التقوما ما انتم ملقون ( ان كنتم محقين نحو قاتوا  
 بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين \* الثالث ) قوله ( وألقى الألواح وأخذ برأس  
 أخيه يجره اليه ، هارون كان بيا فان كان له ذنب ) يستحق به التأديب من موسى ( فذاك  
 والمطلوب ولا بدأوه ) بلا استحقاق ( ذنب ) صدر عن موسى ( والجواب انه لم يكن  
 ذلك ) الجر ( على سبيل الإيذاء بل كان بديه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك  
 الواقعة ) يخف هارون ان يتمدد بنوا اسرائيل خلاصه ( في يتمددوا انه يؤذيه وذلك ) لسوء  
 ظنهم موسى ( حتى انه لما مات هارون في غيبتهم فاو ان موسى قتله وقد أوجب أيضا بأن  
 موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل  
 الواحد منا اذا أراد صلاح غصيان أو تسكين صاب وبأن موسى لما غالب عليه الهم واستيلاء  
 الفكر أخذ برأس أخيه لاعلى طريقة الإيذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه عن عض يده  
 وشفته وقبضه على لحيته لا انه نزل أخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير أو  
 شر قل الآدمي لا يخفي بمد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل \* ( اربع قوله )  
 أى قول موسى ( للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا منكرا ) وذلك الفعل لم يكن منكرا  
 فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا  
 ( قلنا ) أراد منكرا ( من حيث الظاهر ) على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم

المباحة للتخلص عن يد الظالم والتولى عن محبةهم ( قوله أى قول موسى عليه السلام للخضر ) قيل بحتمل أن  
 يكون هذا من موسى قبل النبوة لانه بعدما أرسل لم يكن له وقت يصرف في تعلم العلم بل هو المتكلم من العليم  
 الحكيم وقيل ان موسى عليه السلام ههنا غير موسى النبي عليه السلام الآن يكون صاحبه غير الخضر لان  
 التواريخ نطقت بأن الخضر المعهود لم يكن في زمن موسى بل ولد بعد وفاته بسنتين والمذكور في تفسير القاضي  
 وغيره ان موسى عليه السلام خطب بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بليغة فأعجب بها فقيل له هل تعلم أحدا  
 أعلم منك فقال لا فأوحى الله تعالى اليه بل عبدنا خضر وهو بجمع البحرين وكان الخضر في أيام افريدون الملك

ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شيء منكر ( أو أراد عجبا ) فان من رأى شيئا عجيبا جداً فانه قد يقول هذا شيء منكر ( وفعل الخضر ) لما كان بأمر الله ( لم يكن منكرا ) في الحقيقة ( ومنه قصة داود ) عليه السلام وهي انه طمع في امرأة أوريا فقصده قتله بأرساله الى الحرب مرة بعد أخرى ( و ) هذه ( القصة ) على الوجه الذي اشتهرت به ( مختلفة ) أى مفتراة ( للاحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع في أثناء المدائح العظام ) يعنى ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة بأوصاف كالية منها انه ذو الايدي أى القوة وأراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على أداء الوجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه أبواب أى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه أن يكون مواظبا على القصد الى أعظم الكبار ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له أبواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه أوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبنى علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخبت الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزواج والمذكوعة ومدحه أيضا بعد قصة النعجة بأنه جعله خليفة في الارض وهذا من أجل المدح واذا كان الامر كذلك لم يصح أن تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام ( بل تصور قوم فسره الاتباع به فلما رأوه مستيقظا اخترع أحدهم الخصومة ) المذكورة في القرآن وزعموا انهم انما قصده لاجل الاسوء به من قتل النفس أو سرقة المال ( ونسبة الكذب الى المصوص أولى من نسبته الى الملائكة ) وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما فتناه اختبرناه في انه حين اساء الظن بالمصوص مع قدرته عليهم فهل يمالجهم بالعقوبة أولا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لا يجب أن يكون لذنوبهم بل جاز أن يكون طالبا لغفر الله عنهم

وكان على مقدم ذي القرنين الأكبر وبقى الى يوم موسى عليه السلام والله أعلم ( قوله وسائل الى القتل والزنا ) فيه نظر اذ لم يستند اليه الزنا في القصة بل انها تزوجها بعد موت زوجها فقوله والزنا مما لا وجه له ( قوله وزعموا انهم الخ ) الاظهر أن يقال وأظهروا انهم كما لا يخفى ( قوله حين اساء الظن بالمصوص ) اذا كان المظنون شررا أو ما يجري مجراه يطلق فيه اساءة الظن وان طابق الواقع كما يطلق حسن الظن في جنس الخير وان لم يطابق المظنون

وان يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له أى غفرنا لأجل حرمة وبركة شفاعته  
ذلك الفعل المنكر الذى أتى به أولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى  
الملائكة وحمل التعاج على التمسك وخالط الذمة البليغة بأوصاف الكمال قال الامام الرازى  
من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذى يروىها  
عليه أهل الحشوية ( ومنه قصة سليمان ) عليه السلام والتمسك بها ( من وجهين ) بل من  
وجوه ( الاول ) التمسك بقوله تعالى ( اذ عرض عليه بالعشى ) أى بعد الزوال ( الصافات  
الجياد الآية ) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافات الهاه عن ذكر الله حتى  
روى انه فاتت عنه صلاة العصر ( والجواب انه لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان  
فوتها بالنسيان لم يكن ذنباً وقوله أحببت حب الخير مبالغة في الحب ) فان الانسان قد  
يحب شيئاً ولكن لا يجب أن يحبها فاذا أحبه وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال في المحبة  
( و ) قوله ( عن ذكر ربى أى بسببه ) كما يقال سقاه عن العيمة أى لأجلها فالمعنى ان ذلك  
الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره أى أمره ( لا بالهوى ) وطالب الدنيا وذلك ( لان  
رباط الخيل ) في دينهم كان ( بأمره ) كما في ديننا اذ هو مندوب اليه ( و ) قوله ( فطفى  
مسحاً معناه مسح رؤسها واعناقها اكراماً لها ) واظهاراً لشدة شفقة عليه بالكونها من أعظم  
الاعوان في دفع أعداء الدين ( وحمله على قطعها ) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى  
انه عليه الصلاة والسلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها أى يقطعها اما غضباً عليها  
بسبب ما جرى عليه من أفعالها واما للتصدق بها ( ضعيف ) جداً ( اذ لا دلالة للفظ عليه )  
كما في قوله وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه  
ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القمع البتة ( ورجوع ضمير توارث الى الشمس  
بعد المحتملين ) يريد ان ذلك الضمير يحتمل أن يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق  
بها وهو المشى وان يعود الى الصافات وهذا أولى لانها مذكورة صريحاً دون الشمس

الواقع ولذا قال أساء الظن ( قوله الصافات الجياد ) الصافن من الخيل القائم على ثلاث قوائم وقد أقام الرابعة على  
طرف الحافر ( قوله سقاه عن العيمة ) العيمة بالعين المهملة شهوة اللين يقال عام الرجل يعيم ويعام عيمة والغيم بالغين  
المجمعة العطش والخوف وهذا وان كان أنسب بالسياق الا ان العيمة بالتاء لم يذكر في الصحاح وانما المذكور الغيم  
بدونها ( قوله أى أمره ) حمل المذكور على الامر لان الامر بسبب الذكر ( قوله لان رباط الخيل ) الرباط المرابطة

وأيضا هي أقرب في الذكرك من لفظ العشي فالمعنى حينئذ انه أمر باعدادها حتى توارت بالحجاب  
 أي غابت عن بصره ثم أمر بردها فاصلت اليه أخذ يسحبها لما سر ( الثاني ) النمسك  
 بقوله تعالى ( ولقد فتنا سليمان ) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج  
 اليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فأحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على  
 أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالا على صورة أبيها فكسسته كسوة نفيسة وكانت  
 تغدو وتروح اليها مع ولائها يسجدن له على عادتھن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان  
 عليه السلام لمصيانه بأخذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون بذهبك  
 فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تأثبا الى الله سبحانه وتعالى ( الجواب ) أن هذه  
 الحكاية الخبيثة التي يرونها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فانه قال ( النبي عليه الصلاة والسلام )  
 في تفسير هذا الكلام ( قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة ) منهن ( ولدا  
 يقاتل في سبيل الله ) ولم يقل ان شاء الله ( فلم تحمل ) من تلك المائة الا واحدة فولدت نصف  
 غلام فجاءت به القابلة فالتقه على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال فلا ابتلاء )  
 المذكور في الآية ( انما كان اترك الاستثناء ) لا لمصية ( وقيل ) ابتلاؤه كان بالمرض  
 فانه ( مرض حتى صار ) مشرفا على الموت لا يقدر على حركة ( كجسد بلا روح وقيل ولد  
 له ولد ) فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السحرة فعزمت على قتله فعلم سليمان  
 ذلك ( يخاف الشياطين أن تملكه فأمر السحاب ان يحمله وأمر الريح أن تحمل اليه غداه  
 ثبات ) ذلك الولد في السحاب ( فألقى على كرسيه ) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل  
 على ربه ( الثالث ) النمسك بما حكى عنه في القرآن وهو ( قوله هب لي ملسا لا ينبني لاحد  
 من بعدى ) فانه ( حسد ) فيكون ذنبا ( الجواب ) انه ليس حسدا بل ( معجز كل نبى )  
 انما كان ( من جنس ما يفتخر به أهل زمانه وكان ) ما افتخر به أهل زمان سليمان ( هو الملك )  
 أي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فأنفة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له

وهي ملازمة لغور العدو ورباط الخيل مرابطتها يقال الرباط الخيل الخس فافوقها ( قوله وقصته الخ ) لا يرقأ  
 لها دمع أي لا يسكن من رقا الدمع برقا رقاء ورقا اذا سكن والولاء جمع وليدة وهي الجارية والفلاة المعازة والجمع  
 الفلا ( قوله يخاف الشيطان أن يملكه ) الشيطان منصوب بنزع الخافض أي من الشيطان ( قوله فأنفة على جميع  
 الممالك ان قلت يكي في الاعجاز حينئذ أن يعطى مملكة فأنفة على مملكة أهل زمانه فلم قال لا ينبني لاحد من بعدى

( وأراد أن ملك الدنيا موروث ) أي ينتقل من واحد الى آخر ( فطلب ) من ربه بعد ما شفى من مرضه الشديد ( ملك الدين ) الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي أى ملكا لا يمكن أن ينتقل عني الى غيري ( وأراد الملك العظيم من القناعة ) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى ( ومنه قصة يونس ) عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن أن لن نقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم أيضا ذنب ( والجواب لعل غضبه كان على قوم كفر ) بالنوا في العناد والمكابرة حتى عبل صبره ولم يطلق المصابرة معهم فهذا غضب الله على أعدائه فلا يكون ذنبا ( فظن أن لن نقدر عليه أن لن نضيق عليه ) فانه مشتق من القدر كما في قوله بسط الرزق لمن يشاء ويقدر لامن القدرة ( وانى كنت من الظالمين أى لنفسى بترك الاولى ) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع ( ولا تكن كصاحب الحوت أى في قلة الصبر ) على الشدائد والحن لتناول أفضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ( ومنه قصة نبينا صلى الله عليه وسلم \* والاحتجاج بها من وجوه \* الاول ووجدك ضالافهدي ) ولا شك ن الضال عاص ( الجواب انه قبل النبوة أو ) أراد ( ضالافى أمور الدنيا ) ويجب حمله على هذا ( لقوله تعالى ماضل صاحبكم وما غوى ) ذ المراد به نبي الضلالة والنوابة في أمور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ماذ كرنا \* ( الثانى ماروى انه ) عليه الصلاة والسلام لما أشد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى أن يأتيه من الله ما يقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فأنزل الله عليهم سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها ( قرأ بعد قوله تعالى أفرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الأخرى تلك الغرائيق العلى منها الشفاعة ترتجى ) فلما سمعه قريش

قلت يحتمل أن يكون مراده من قوله من بعدى من غيرى في زمانى ويقرب منه قول القاضى أى لا ينبغي لأحد أن يسلبه منى بعد هذه السلبه ( قوله ) أو أراد ضالافى أمور الدنيا ) قيل انه عليه السلام ضل في بعض شعاب مكة فردده أبوجهل الى عبد المطلب وقيل أضلته حليلة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به على عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به أبو طالب ( قوله ) أفرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الأخرى ) هى أصنام كانت لهم والثالثة والأخرى صفتان للمنات وفائدتهما التأكيد بقوله يطير بجناحيه أو الأخرى من التأخر في الرتبة ( قوله تلك الغرائيق العلى ) الغريق بضم الغين المعجمة وقع النون من طير الماء طويل العنق واذا وصف به الرجال



فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر ( فأناه جبريل ) عليه السلام بعد ما أمسى  
( وقال ) له ( تلوت على الناس ما لم آتله عليك ) فخرن النبي صلى الله عليه وسلم لذلك حزنا  
شديداً وخاف من الله خوفاً عظيماً ( فنزل ) لتسليته ( وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا  
نبي الا اذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته الخ والجواب ) على تقدير حمل التمني على القراءة هو  
( أنه من القاء الشيطان ) يعني ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت  
النبي ( حتى ظن أنه عليه الصلاة والسلام قرأها والا ) أي وان لم يكن من القائه بل ( كان )  
النبي عليه الصلاة والسلام قارئاً لها كان ( ذلك كفراً ) صادراً عنه وليس بجائز اجماعاً ( وأيضاً  
ربما كان ) ما ذكر من العبارة ( قرأنا وتكون الاشارة بتلك الغرائق ) الى الملائكة فيسخ  
تلاوته للإيهام ) أي لايهامه المشركين ان المراد به آلهتهم ( أو المراد ) على تقدير حمل تمنى  
على تمنى القلب ونفسه ( ما يتمناه بوسوسة للشيطان ) ويكون المعنى حينئذ ان النبي اذا تمنى شيئاً  
وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا يذني ثم ان الله تعالى يذبح ذلك ويهديه الى ترك  
الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة ( أو )  
نقول عن التقدير الاول أيضاً ( هو ) أي قوله تلك الغرائق الى آخره كان من القرآن وأريد بالغرائق  
لاصنام لكنه ( استفهام انكار ) حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما  
تدعونها وترجون الشفاعة منها ( الثالث قصة زيد وزينب \* والجواب أنه ) أي نكاح زينب  
كان ( بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الاعداء وانما اخفي في  
نفسه ذلك خوفاً من طعن المنافقين ) وتوضيحه ان الله تعالى لما أراد ان يذبح ذلك التحريم  
أوحى اليه أن زيداً اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف أنه اطلقها لزمه  
النزوح بها ويصير سبباً لطمعهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفي في نفسه ما أوحى  
اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عتب ( فقيل له ونخشى الناس والله حذر أن تخشاه وقيل  
كانت ) زينب ( ابنة عمه النبي عليه السلام ) وطامة في تزوجه ايها ذلك خطها النبي لزيد

فواحدة غرنيق وغر نوق بكسر الغين وفتح النون فيهما وغر نوق بالضم وغر نوق وهو الثياب الساع والجعر الغرائق  
بالفتح والغرائيق والغرائقة ( قوله وعلى هذين القولين ) الفرق بين القولين ان الوحي والامر بالنكاح كان قبل  
التطبيق في الاول وبعده في الثاني وان سبب التطبيق خصوص القصة والنشور في الثاني دون الاول ( قوله وكان  
وصفها بكونه زواجه كذبا ) فان قلت يجوز أن يكون ذلك الوصف باعتبار ما كان أو باعتبار الظاهر أو اعتقاد  
الزوجين ومشله مجاز شائع لا يكون كذبا لما ذكر في المحتاج وغيره من ان المجاز يفارق الكذب قلت هذا انما

شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله الآيات فأتقادوا  
 كرها ( وطعمت ) زينب مع ذلك ( أن يتزوجها النبي ) عليه الصلاة والسلام بعد خلاصها  
 من قيد ذلك النكاح ( فنشزت على زيد ) حتى اعيتته ( فطلقها ) فتزوجها النبي بأمر من الله  
 بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة ( وما يقال أنه أحبها )  
 حين رآها ( فما يجب صيانته النبي صلى الله عليه وسلم عن مثله وإن صح فيل القلب غير  
 مقدور ) ثم القائلون بحبته إياها منهم من قال لما حبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا  
 كأن أمره بأمرها بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم  
 لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا ( وفيه ) أي في ميل قلبه إليها وما تفرع عليه ( ابتلاء  
 الزوج بتطليقها لأن النزول عن الزوجة طالبا لرضا الله أمر صعب لا يستفاد له إلا موفق  
 ( و ) ابتلاء ( النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي ) بالاخفاء ( أو التعرض  
 للطمع ) من الاعداء \* ( الرابع ما كان لنبي أن يكون له أسرى الى قوله عذاب عظيم  
 والجواب أنه عتاب على ترك الأولى ) الذي هو الانحياز ( فإن التحريم ) أي تحريم الفداء  
 ( مستفاد من هذه الآية ) قبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله تعالى لولا كتاب إلى آخرة الآية  
 أنه لولا سبق تحليل الغنائم لمذبتكم بسبب أخذكم هذا الفداء \* ( الخامس عفا الله عنك  
 لم أذنت لهم والمغفو إنما يكون عن الذنب الجواب أنه تطف في الخطاب ) على طريقة  
 قولك أرايت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو أنه تعالى عفا عنه  
 ثم عاتبه إذ هو باطل قطعا واليه أشار بقوله ( والا فلا عتاب بعد المغو ) وعلى هذا فلا دلة

يكون مجازا مفارقا للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولم يوجد ههنا كالايجز ( قوله ) لكن  
 وجب على الزوج تطليقها فإن قلت فعلى هذا يكون الامر بالمساك أمرا بترك الواجب قلت لعله كان الوجوب  
 موسعا لا مضيقا فلا محذور ( قوله الرابع ما كان لنبي الآية ) روى أن النبي عليه الصلاة والسلام أتى بسبعين أسيرا  
 يوم بدر فيهم العباس عمه وعقيل ابن أبي طالب واستشار أبا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم ففعل الله تعالى أن  
 يتوب عليهم وخدمهم فدية تقوى بها أحمالك وقال عمر رضي الله تعالى عنهم كذبوا وأخرجوا من بلدك فاضرب  
 أعناقهم وقال سعد بن معاذ الانحياز في القتل أحب الى فرضي رسول الله عليه السلام بالفداء فنزلت الآية ( قوله  
 الخامس عفا الله عنك الآية ) روى أن رسول الله عليه السلام بعد رجوعه عن الطائف استقر القوم إلى  
 بؤل وكان في وقت عمرة فخط ويطعم بعد المقصد وكثرة العدو واستأذن طائفة منهم في الخلف واعتلوا بعلل  
 فسمع عليه السلام معاذيرهم وأذن في الخلف فنزلت الآية وإنما عاقبه الله سبحانه مع اعتذارهم اليه عليه السلام

للمغو على الذنب ( و ) ان سلم ان هناك عتابا ( قلنا ذلك ) العتاب انما كان ( بترك الاول )  
 فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية ( من تدير الحروب فانه عليه الصلاة والسلام اذن جماعة تعلموا  
 باعذار بالتخاف عن غزوة تبوك وتارك الا فضل في أمور الحرب قد يعاتب \* ) ( السادس  
 ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك ) والوز هو الذنب وانقاضه الظهر يدل على كبره  
 ( الجواب ) بأن الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها ( قبل النبوة أو ) هو ( ترك  
 الاول ) والانقاض حينئذ محمول على استمظامه اياه ( أو ) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل  
 كقوله تعالى حتى تضع الحرب أوزارها فجاز أن يكون ههنا مستعملا ( للثقل الذي كان عليه  
 من النعم ) الشديد ( لاصرار قومه ) على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ أمر  
 الدين فلما ألقى الله شأنه وشد أزره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوي هذا التأويل قوله تعالى  
 ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا \* ( السابع ) قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك  
 وما تأخر ( و ) قوله ( واستغفر لذنبك و ) قوله ( لقد تاب الله على النبي ) اذ لا وجود للتوبة  
 الا مع الذنب ( الجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لادلالة اللفظ  
 عليه ) اذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى ( أو ) انه  
 ( ترك الاول ) وتسميته بالذنب استمظام لصدوره عنه ( أو ) نقول ( نسب اليه ذنب قومه )  
 فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب  
 أمرك وما تأخر منه واستغفر لذنب أمرك وتاب الله على أمة النبي صلى الله عليه وسلم واتباعه  
 ( وأما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك ) أي ما ارتكبه من  
 الذنوب بالنسبة اليك كأنواع ايذائهم اياك فلا يخفى ضعفه فان ذلك ) انما يتأتى ( في المصادر  
 المتعدية ) والذنب ليس منها والا كتفاء بأدنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق  
 سليم \* ( الثامن ) قوله تعالى عبس وتولى أن جاءه الا عبي الجواب انه ترك الاول مما يليق  
 بخلقه العظيم ) ومثله يعاتب على مثله \* ( التاسع ) قوله ولا تعرد الذين يدعون ربهم بالغفلة  
 والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع ) لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار في  
 الزمان الآتى علي ما كان عليه في الماضي \* ( العاشر ) يا أيها النبي اتق الله يا أيها الرسول بلغ

لانه كان عليه ان يتفحص عن كنه معاذيرهم فقصر في ذلك ( قوله الجواب النهي لا يدل على الوقوع ) قيل لو سلم  
 فيجوز أن يكون النهي لنسخ ما أيج سابقا ولا يخفى انه احتمال عقلي لا يلتفت اليه في هذا المقام كما يدل عليه الرجوع

ما أنزل اليك الجواب مامراً من قصد التثبيت والاستمرار (مع ان الامر والنهي من أقوى أسباب العصمة) كما ستعرفه فلا بد لان على صدور الذنب \* (الحادى عشر لئن اشركت ليعبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين) كما في قولك ان كان زيدا حجراً كان جماداً (أو المراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى الناس) بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى (أو المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض ويؤيده انه (قال ابن عباس رضي الله عنهما نزل القرآن على اياك اعنى فاسمى يا جارة \* (الثاني عشر فان كنت في شك مما أنزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم يوصف عليه الصلاة والسلام بالشك بل فرض شكه كما يفرض الحال وأمر بالرجوع الى أهل الكتاب على ذلك التقدير (والفائدة في الرجوع الى أهل الكتاب زيادة قوته وطأينته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء) فيعرف انه أولى مثل ما ذكرناه من السالفه وأنت خير بأن هاتين الفائدتين انما تتربان على الرجوع ابتداء والمذكور في الآيات هو الرجوع على تقدير الشك قال المصنف (واعلم انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسألة نسيان الانبياء) وسهوهم في صدور الكبراء عنهم (وتمدهم الصغائر لا قاطع فيه فيها) كما نبه عليه بقوله سابقاً وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمداً ليست بالقوية (أو اثباتاً) اذ قد أجاب عن ادلة المثبتين ههنا (مع قيام الاحتمال العقلى اذ لو فرض تقيضه) وهو الصدور عنهم (لم يلزم منه محال لذاته) بلا شبهة (وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك) يعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على الانبياء باطلاق اللسان

### ﴿ المقصد السادس في حقيقة العصمة ﴾

آخر بيانها عن النصديق بوجودها لان الماهية الحقيقية تتوقف على آلهية (وهى عندنا) على ما تقتضيه أصنافنا من الاستناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء (ان لا يخلق

الى كتب التعاسير) (قوله على اياك اعنى فاسمى يا جارة) أى أنزل القرآن على هذا الاسلوب وهوان يخاطب أحد ويراد اسماع غيره وجارة الرجل زوجته (قوله وأنت خير بأن هاتين الفائدتين الخ) قد يمنع ما ذكره في الفائدة الثانية الا أن يقال المراد مجموع الفائدتين وقد يقال أن أريد بالشك ما يعم الوهم كما هو شائع في مضاهم العرف لا ترتب الفائدة الاولى أيضاً الا على الرجوع على تقدير الشك فتأمل (قوله لان الماهية الحقيقية الخ) نبوت الماهية

الله فيهم ذنبا و ) هي ( عند الحكماء ) بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب والاعتبار  
استعدادا للقوابل ( ملكة تمنع عن الفجور وتحصل ) هذه الصفة النفسانية ابتداء ( بالعلم  
بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات ) فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة ( وتنا كد )  
وتترسخ هذه الصفة فيهم ( بتتابع الوحي ) اليهم ( بالاوامر ) الداعية الى ما ينبغي ( والنواهي )  
الزاجرة عما لا ينبغي ( ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصفات ) سهواً أو عمداً عند  
من يجوز اعمدها ( و ) من ( ترك الاولى ) والا فضل ( فان الصفات النفسانية تكون ) في  
ابتداء حصولها ( أحوالا ) أي غير راسخة ( ثم تصير ملكات أي راسخة في محلها ) بالتدريج  
وقال قوم ) هي العصمة ( تكون خاصة في نفس الشخص أو في بدنه بمنع بسببها صدور الذنب  
عنه ويكذبه ) أي هذا القول ( انه لو كان ) صدور الذنب ( كذلك ) أي ممتنعا ( لما استحق  
المدح بذلك ) أي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا  
داخلا تحت الاختيار ( وأيضاً فالاجماع ) منعقد ( على أنهم ) أي الانبياء ( مكافون بترك  
الذنوب ) مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان ( الامر ) كذلك ( اذ لا تكليف  
بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفاً ) وأيضاً فقوله تعالى قل إنما أنا بشر مثلكم  
يوحي الى بدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما رجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير ) فلا  
يمنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر

المقصود السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللنا في وجهان

الاول ما حكى الله عنهم من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن  
نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية ) وهي أربعة ( اذ فيه غيبة لمن  
يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ) أيضاً ( المحجب وتزكية النفس ) بذكر مناقبها ( وفيه  
أيضاً ) أنهم ( قالوا ما قالوه ) من نسبة الافساد والسفك ( رجماً بالظن ) اذ لا يليق بحكمة الله  
مع ارادته اعزاز بني آدم أن يطلع أعداءهم على عيوبهم ( واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله

الحقيقة للعصمة بناء على قول الفلاسفة والافهى عندنا أمر عدى كإدلاله عليه كلامه **قوله** خاصة في نفس الشخص )  
الفرق بينها وبين الملكة المذكورة ان الملكة مكسوبة للعبد ولا يمنع قدرة العبد بخلاف الخاصة

( **قوله** اذ لا مدح ولا ثواب ) اشار بقوله ولا ثواب الى ان المراد بالمدح المدح في نظر الشارع المستلزم للثواب لان  
الحلية تكفي في مطلق المدح على ما سبق وأما الثواب فاما يترتب على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند القصد

تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ( وفيه ) أيضا ( انكار على الله تعالى فيما يفعله وهو من أعظم المعاصي ) \* الوجه ( الثاني ابليس حاص ) بترك السجود حتى صار مطرودا مأمونا ( وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس وبديل ان قوله تعالى وإذا قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الدم ولما قيل له مامنك أن لا تسجد إذا أمرتك والجواب عن ) الوجه ( الاول انه ) أى قولهم أجمع - ل ( استفسار عن الحكمة ) الداعية الى خلقهم لانكار على الله في خلقهم ( والغبية اظهار مثالب المغتاب وذلك لا يتصور لمن لا يذله ) والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الاشياء مظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك ( وكذلك التزكية ) اظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الى الله سبحانه وتعالى ( ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله ) اذ قد يكون فيه حكمة لانعرفها ( أو بغيره ) كقراءتهم ذلك من اللوح ( و ) الجواب ( عن ) الوجه ( الثاني ان ابليس كان من الجن ) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن أمر ربه ( وصح الاستثناء وتناوله الامر للغبية ) أي لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه ( وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن ) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة ( خلاف الظاهر ) لان المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك ( مع ان ذكره ) أى ذكر كونه من الجن ( في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه ) كما يتبادر من نظم الآية ( ياباه ) أي يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضى المعصية أو يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة ( ولثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يمضون الله أمراهم ويفعلون ما يؤمرون و ) قوله ( يسبحون الليل والنهار لا يفترون ) اذ يعلم منه

والاختيار بطريق جرى العادة فتأمل ( قوله ) وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه الخ ) وأيضا الغيبة وصف بالقبح اهانة للموصوف والعجب والتزكية وصف النفس بالجميل تعظيما وتبجيلا وغرض الملائكة ما كان ذلك بل كان تذكرة ما بينهما من التفاوت والسؤال عن الحكمة مع ذلك ( قوله للغبية ) هذا بناء على الظاهر الذى هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال الجن أيضا كانوا أموريين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر أموريون بالتدليل لاحد والتوصل به علم ان الاصاغر أيضا أموريون به والضمير في فسجدوا راجع الى القبيطين وكأنه قال فسجد الأموريون بالسجود الا ابليس كذا ذكره القاضى ( قوله مسمين بالجن ) روى ابن عباس رضى الله تعالى عنه ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من الجن وهو التستر وكان من الملائكة طائفة متسترون أى غائبون عن الرؤية لعلهم يتبنهم ورفع منزلتهم لابر ونهم الملائكة

انهم لا يصون والا حصل الفتور في التسبيح ( و ) قوله ( يخافون ربهم من فوقهم ) أى فلا يصونه ( ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك ) الاستدلال بتلك الآيات ( اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي ) حتى يثبت بها ان جميعهم مبرؤن عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ( ولا قاطع ) أى في هذا المبحث لانفيا ولا اثباتا بل أدلة طرفية ظنية ( وان الظن لا يغني في مثله ) من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين ( عن الحق شيئا )

﴿ المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة ﴾

لا نزاع في انها أفضل من الملائكة السفلية ( الارضية ) ( انما النزاع في الملائكة العلوية ) السماوية ( فقال أكثر أصحابنا الانبياء أفضل وعليه الشيعة ) وأكثر أهل الملل ( وقالت المعتزلة و ) أبو عبد الله ( الحليمي ) والقاضي أبو بكر ( منا الملائكة أفضل وعليه الفلاسفة احتج أصحابنا بوجوه أربعة \* الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ) فقد أمروا

التي دونهم منزلة ولذلك كانت مسمين بالجن ( قوله لانفيا ولا اثباتا ) وأما قصة هاروت وماروت وهي مشهورة بخوابها ان السحرة كانوا يتلقون الامور الغائبة من الشياطين ويلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانزلهما الله تعالى ليعلم السحر وكيفيته للناس ليعلموا الفرق بين المعجزة والسحر ولا ذنب فيه كذا في الباب ( قوله وان الظن لا يغني الخ ) قيل هذا جار في الأدلة الآتية وستعرف وجه الاستدعاء بالظن ( قوله في تفضيل الانبياء على الملائكة ) قال الشيخ العربي في الفتوحات المسكية سألت عن ذلك رسول الله عليه السلام في الواقعة فقال عليه السلام ان الملائكة أفضل فقلت يا رسول الله ان سئلت ما الدليل على ذلك فأقول فاشار الى ان قد علمتم اني أفضل الناس وقد صح عندكم وثبت وهو صحيح اني قلت عن الله تعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملائكة ذكرته في ملائكة خبرهم وكما ذكر الله تعالى في ملائكة انافهم فذكر الله تعالى في ملائكة خبرهم من ذلك الملائكة الذي انافهم ولمن لا يسلم حجة واقعة ان يحجب عن الاستدلال بنفس الحديث بأن خبرية الملائكة يجوز أن يكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة ألف من الملائكة المقربين أكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله عليه السلام لا ينافي أن يكون عليه السلام أفضل من كل واحد من تلك المائة الألف بمعنى ان يكون ثوابه عليه الصلاة والسلام أكثر من ثوابه كما هو محل النزاع ههنا فتدبر ( قوله الاول قوله تعالى الخ ) قد سبق ان آدم عليه السلام لم يكن نبيا في الجنة الا لأنه هناك فكيف قبلها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة وأما من فضل غير النبي على الملائكة المقربين فهو معنى ان من ليس نبيا لا في الحال ولا في المستقبل لا يكون أفضل منهم لكن هذا الدليل انما يتم اذا كانت الملائكة الماء ورون بالسجود الجميع لا ملائكة الارض فقط وفيه بحث فان قوله تعالى في آخر سورة الاعراف ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسعون له يسجدون بتقديمه على يسجدون يدل على أن الملائكة المقربين لا يسجدون الا لله تعالى فان تقديم ما حقه التأخير يفيد ذلك كما تقر في المعاني وجوابه ان تقديمه يجوز ان يكون للاهتمام بالرعابة على الفاصلة فان دلالة التقدمة المذكورة على المحصر ليست بكلية كما تقر أيضا في المعاني ثم ان قوله تعالى كلهم آجعون بتأكيدين يدل على صدور السجود من الجميع



بالسجود له ( وأمر الأدنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة ) لان السجود أعظم أنواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا تقبله العقول واذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفضل ( لا يقال السجود يقع على انحاء فلم له لم يكن سجود تعظيم ) له اذ يجوز أن يكون سجودهم لله وآدم كان كالقابلة لهم وعلى تقدير كونه لا دم جاز أن يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا لا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضاً جاز أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم لتمييز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات ( لا نأقول ) قوله ( أرايتك هذا الذي كرمت على وأنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجد تكريماً ) وتفضيل ( وبني سائر الاحتمالات ) اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود \* ( الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ) الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها ( والعالم أفضل من غيره لان الآية سبقت لذلك ولقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ) الثالث

ونعمول الامر ايهم ثبت المطلوب ( قوله وعكسه على خلاف الحكمة ) به ظهران أهل السنة يقولون برعاية مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجوبها ( قوله واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول ) وأما قوله عليه السلام سيد القوم خادمهم فعلى الاستعارة والتمثيل فان الخادم كالسيد في اصلاح المهام والمصالح وقد يجاب بأن الخدمة من عند نفسه غير الامر بالخدمة الذي هو معنى الاخدام وفيه السكلام والحق ان التكليف يختلف حسب اختلاف المصالح والازمان ولذا اختلف الشرائع ففعل المصلحة عند خلقة آدم عليه السلام سجود الملائكة وفي زمان آخر عكسه وقد يؤيد ذلك بأن الحكمة في أمرهم بالسجود على ما روى في التفسير اظهار ما في قلوبهم من الانقياد والتسليم وذلك انما يظهر بأمر الافضل أو المساوي ( قوله وايضاً جاز ) وايضاً يجوز أن يكون هناك حكمة أخرى لانعالمها ( قوله لا نأقول قوله أرايتك الخ ) قيل هذا انما يدل ان ابليس لعنة الله عليه فهم هذا التكريم ففعله أمر بما يفهم منه التكريم ابتلاء لا تكرر بما لو صح فالدليل هذا القول لا الامر بالسجود وجوابه ما سمعته من الاستاذ المحقق وهو ان سنة الله سبحانه وتعالى جرت في كلامه على انه تعالى اذا حكى كلاماً عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته للواقع وبهذا رد على من قال ان قوم لوط كانوا يطلبون منه عليه السلام ان يزوجهم بناته وكان عليه السلام يمتنع من لقوله تعالى حكاية عنهم بلا انكار قالوا القديمت ما لنا في بناتك من حق واذا ثبت بهذا ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نفس الامر به دليلاً على المطلوب كما لا يخفى ( قوله لان الآية سبقت لذلك ) فيه دفع لما يقال ان لهم علوماً جازة أضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصولا في الازمنة المتطاولة بالجارب والانتظار المتوالية فلا يلزم بما ذكرنا فضلية آدم عليه السلام منهم ووجه

ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه الصلاة والسلام افضل الاعمال احزها أي أشقها ( فيكون صاحبها أكثر ثوابا عليها \* ) (الرابع ان الانسان ركب تركيبا بين الملك ) الذي له عقل بلا شهوة ( والبهيمة ) التي لها شهوة بلا عقل ( فبمقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمية ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى أولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي ) بطريق قياس أحد الجانبين علي الآخر ( أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة \* احتج الخصم ) علي تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية ( إما العقلية فستة ( ١ ) الاول الملائكة أرواح مجردة ) عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من أوصافها بالقوة بل ( ككالاتها ) كلها ( بالفعل ) في مبدأ الفطرة ( بخلاف السفليات ) أي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل علي سبيل التدرج والانتقال من القوة لي الفعل والتام أكل من غيره \* الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية ) الشريفة المبررة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها وأوضاعها ( والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد \* ) ( الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما لمد الشرو ) والاخلاق الذميمة كلها ( الرابع الروحانيات نورانية لطيفة ) لا حجاب فيها عن تجلي لانوار القدسية فهي أبداً مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية ( والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة طلمانية مانعة ) عن تلك المشاهدة المستمرة \* ( الخامس الروحانيات قوية علي أفعال شاقة كالزلازل والسحب )

الدفع ظاهر ( قوله واشق فتكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم ) فيه بحيث وهو انه قد سبق ان المراد بالحديث هوان الاشق افضل بعد المساواة في وجوه المصالح فلعل في عبادة الملائكة مصالح لا تحصى فلا تثبت أفضلية عبادة البشر منهم وان كانت اشق ويمكن ان يقال ما ذكرته احق قاصح في التيقن لا الظن وهذه المسئلة وان كانت من المسائل العلمية لكنه يكتفي فيه بالظن والتخمين لا يجوز عن القطع واليقين

( قوله بل كالاتها كلها بالفعل ) هذا في صنف من الملائكة وهم غير الروحانيات المذكورة في الوجه الثاني

( قوله ونسبة النفوس كنسبة الاجساد ) أي نسبة النفوس الى الروحانيات كنسبة الاجساد الى الهياكل العلوية فكان الهياكل أشرف كذلك الروحانيات ( قوله الروحانيات قوية الخ ) لا يخفى ان هذا الوجه وكذا



لكما ذلك الشرف ) فقبلا منه واقدا ما عليه ( والجواب انهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكبر قوة ) منهما ( فهما من ذلك وخيل اليهما انه الكمال ) الحقيقى ( والفضيلة ) المطلوبة \* ( الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح فى تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا أقدر على هذا ولا من هو فوقى فى القوة ولا يقال من هو دونى ) وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز أن يمكس ( الجواب ان النصرارى استعظموا المسيح لما رأوه قادراً على احياء الموتى ولكونه بلا أب ) فأخرجوه عن كونه عبد الله وادعوا له الالهية ( والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونه بلا أب ولا أم فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصرف ذلك سبباً لدعائهم الالهية فالمسيح أولى بذلك وليس ذلك من الافضلية ) التى نحن بصددھا ( فى شئ \* الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني ) اذ لا مكان له تعالى ( بل قرب الشرف والرتبة أيضا فجملة ) أى جمل عدم استكبارهم عن عبادته ( دليلا على ) هذا الوجه وهو ( انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم ) اذ مع التساوى أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال ( والجواب المعارضة بقوله ) تعالى فى حق البشر ( فى مقدمه صدق عند ملك مقتدر ) فيظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون الأفضلية ( و ) المعارضة ( بقول الرسول عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين أن يكون عند الله ومن يكون الله عنده ) كما يشهد به الذوق السليم ( وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى ) وأقدر على الافعال ( لا ) بكونهم ( أفضل \* الخامس ان الملائكة معلوما الانبياء قال تعالى عله شديد القوى وقال نزل به الروح الأمين على قلبك والمعلم أفضل ) من المتعلم ( الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله ) واسناد التعليم اليهم

تماما لا يدل على أفضليتهم بمعنى كثيرة نوابهم ( قوله فيها مثل ذلك الخ ) أى جعلها ممتنين له قيل الاحسن مع النبوة وسنده ما سبق فغاية التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة والافانى يتصور من النبى الجبل بهذه المسئلة حتى يتخيل كلام الشيطان حقا ( قوله الجواب ان النصرارى الخ ) وقد يجاب أيضا بان معنى الآية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات الله تعالى الا أن الغرض الاصلى الرد على الاول فقدم والتقرير ظاهر هذا وقد أجاب فى لباب الاربعين بأن نبينا صلى الله عليه وسلم افضل من المسيح ولا يلزم من ترجيح شئ على المفضول ترجيحه على الفاضل وبأن الآية تقتضى ترجيح كل الملائكة على المسيح لا ترجيح كل واحد فيه النزاع وفيه بدفع

من باب الهجاز العقلى \* ( السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسل اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي عليه الصلاة والسلام بالنسبة الى أمته فتكون ) الملائكة ( أفضل الجواب ) ان كان ماذ كرتم قاعدة كلية ( فيجب أن يكون واحد من أحاد الناس اذا أرسله ملك الى ملك أفضل من الملك المرسل اليه ) وهو باطل قطعاً \* ( السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد \* الجواب ان ذلك ) التقديم المطرد انما هو ( بحسب ترتيب الوجود ) فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقاً للوجود الحقيقي ( أو ) بحسب ترتيب ( الايمان فان وجود الملائكة أخفى فالايمان به أقوى ) فيكون تقديم ذكرهم أولى

### هو المقصد التاسع في كرامات الاولياء

وانها جائزة عندنا ( خلافاً لمن منع جواز الخوارق ) واقعة خلافاً للاستاذ أبي اسحاق والحلي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة ) قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء وواقفهم الاستاذ أبو اسحاق منا وأكثراً أصحابنا يثبتونها وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة ( لنا اما جوازها فظاهر على أصولنا ) وهى ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في أفعاله ولا شك ان الكرامة أمر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته ( وأما وقوعها فلقصة مريم ) رضى الله عنها حيث حملت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكرها وأوارها صا ليعسى مما لا يقدم

الاول بأنه لا قائل بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء عليهم السلام وفيه ما فيه ( قوله قال الامام الرازي في الاربعين الخ ) الظاهر من قوله ينكرون كرامات الاولياء انهم ينكرون جوازها فعائدة النقل على هذا ظاهر ولك ان تجعل فائدة بيان ان الخلاف المذكور في المتن قيد الوقوع لا الجواز ( قوله مما لا يقدم عليه المنصف ) أما على الاول فلان المعجزة يجب ان تكون مقرونة بالتحدى وظاهرة للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول ليسكن الاستدلال بها وما ذكر من الامور ليست كذلك كيف ولو كانت هذه الامور معجزة لذكر يا عليه السلام لعلمت كيفية حدوثها والتالى منتف لقوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا وأما على الثانى فلانه لو كان ارهاصا لعيسى عليه السلام لما علمت مريم من أين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله تعالى وصفاته مقروراً بعمل الطاعات غير مقرور بدعوى النبوة وههنا كذلك ثم ان هذه الحوادث ذكرت تعظيماً لآل

عليه منصف (وقصة آصف) وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة ( وقصة أصحاب الكهف ) وهي ان الله سبحانه وتعالى ابقاهم ثلثمائة سنة وأزبد نياما أحياء بلا آفة ولم يكونوا أنبياء اجماعا ( وشيئ منها ) أي من هذه الامور الحارقة الواقعة في تلك القصص ( لم يكن معجزة لفقد شرطه ) كما أشرنا اليه ( وهو مقارنة الدعوي والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق ) أصلا ( بما صر بجوابه ومن جوزها وأنكر ) الكرامة ( احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة ) حينئذ ( دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة ) في المعجزة ( وعدمه ) أي عدم التحدى مع ذلك الادعاء في الكرامة

﴿ المرصد الثاني \* في المعاد وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد \* الاول في اعادة المدوم ﴾ فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام في احياء الطير ( وهي جائزة عندنا ) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المدوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعادوا وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة ( خلافا للفلاسفة والتناسخية ) المنكرين المعاد الجسماني ( وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري ) ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نهبنا عليه ( لنا ) في جواز الاعادة ( انه لا يتمتع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والالم يوجد ابتداء ) بل كان من قبيل الممتنع لان مقتضي ذات الشيء أو لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يتمتع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب ( فان قيل المود ) لكونه وجودا حاصلا بعد طريان المدم ( أخص من الوجود المطلق ) ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم )

مريم ولا ذكر فيها ذكر يا عليه السلام ولا لعيسى عليه السلام ( قوله وهي احضاره الخ ) هذا على الأكثر وقيل الذي أحضر العرش هو الغضر عليه السلام وقيل جبرائيل عليه السلام أو ملك أبعده الله تعالى به وقيل سليمان عليه السلام نفسه ( قوله المرصد الثاني في المعاد ) المعاد ههنا مصدر لا اسم مكان أو زمان وحقيقة المود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الممات والارواح الى الابدان بعد المفارقة وأما المعاد الروحاني على ما برآه الفلاسفة فمعناه رجوع

فجاز أن يتمتع وجوده بعد عدمه اما لذاته أو لازمه ولا يتمتع وجوده مطلقا ( قلنا الوجود أمر واحد ) في حد ذاته ( لا يختلف ) ذلك الواحد ( ابتداء واعدة ) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى أمر خارج عن ماهيته وهو الزمان ( وكذلك اليجاد ) أمر واحد لا يختلف ابتداء واعدة الابداء بحسب تلك الاضافة ( فأذن يتلا زمان ) أي الوجود ان المبدأ والمعاد وكذا اليجادان ( امكانا ووجوبا وامتنا ) لان الاشياء المتوافقة في المية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذاتها ( ولوجودنا كون الشيء ) الواحد ( يمكننا في

الارواح الى ما كان عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات ( قوله ) لئانه لا يتمتع وجوده الثاني الخ ) أو رد عليه انه لا يجوز ان يكون سبب امتناع العودوصفا للماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازمالها اعني كونها قد طرأ عليها العدم ولا يلزم ان لا يوجد ابتداء لانتفاء سبب الامتناع أعني طريان العدم فان قلت لو كانت الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود متمتع الوجود واجب العدم لكانت الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود متمتع العدم والتالي باطل فكذا المقدم قلت الايراد المذكور منع وسند في الحقيقة فاذا كره ان كان منعاً للسند لم يعد وان كان ابطالا له لم يتم الابطال لانه قياس فقهي لا يسمع في العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يسند المنع بما أشار اليه المصنف بقوله فان قيل العود

( قوله قلنا الوجود أمر واحد الخ ) قيل لا نزاع في حقيقة هذا المقال لكن لا أثر له في دفع السؤال اذا الاشك ان الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص الا يرى ان العدم المسبوق بالوجود لا يمكن ان يتصف به المتمتع فضلا عن اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص الا يرى ان الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن ان يتصف به الواجب فضلا عن اقتضائه وكذا الامكان عبارة عن لاقتضاءهما مطلقين وقد تقرر انه لا يجوز الا انقلاب بين هذه المفاهيم واذا تم هذا فنقول مقصود المعارض ان العود ليس وجودا مطلقا على أي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لا يجوز ان يتمتع اصناف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يتمتع اصنافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فنقول المصنف ولوجودنا كون الشيء الواحد الخ لا تعلق له بكلام المعارض لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا ذلك وكذا قوله الوجود أمر واحد الى قوله ولوجودنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته أمر يجب أن يقتضي الوجود المبدأ أيضا لذاته ذلك الأمر بعينه وبالعكس لانهما متعديان ذاتا وحقيقة انما اختلافهما بحسب أمر خارج فالمعارض لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه خلافا بل اللازم من كلامه ان الوجود في المبدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى أمر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الانصاف بأحد هما ولا يقتضي عدم الانصاف بالآخر ولا ينافي هذا أن يجوز أن يقتضي أحد الوجودين لذاته أمر او لا يقتضيه الوجود الآخر هذا وقد يقال في تمام دليل امكان الأعادة لاشبه ان اصناف ذات الممكن بالوجود المطلق غير متمتع فاذا امتنع اصنافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا من أحد القيدين أو كليهما لكننا نعلم ان المسبوق بالعدم لا تكون منشأ لهذا الامتناع والا لا يتصف بالحدوث وكذا المسبوق بالوجود والا لما اتصف بالبقاء على ان الوجود السابق ان لم يفتد زيادة استعداد الانصاف بالوجود فمعلوم بالضرورة انها لا تقتضي



زمان ( كزمان الابتداء ) ( متمنا في زمان آخر ) كزمان الاعادة ( معللا ) اي ذلك الكون  
 ( بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغايرا للوجود في الزمان الاول  
 بحسب الاضافة ) فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه أو امتناع ذلك المغاير  
 لجاز الا انقلاب من امتناع ( الذاتي ) الى الوجوب ( الذاتي ) معللا بان الوجود في زمان  
 اخص امن الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز أن يكون ذلك الاخص  
 متمنا والمطاق أو المغاير واجبا ( وفيه ) اي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول ( مخالفة  
 لبديهية العقل ) الحاكمة بأن الشيء لو استحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان يقتضي  
 وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكها  
 ( و ) فيه ( غناء للحوادث عن المحدث ) لجواز أن تكون متمنة لذواتها في زمان كونها مدومة  
 وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في  
 حدوثها ( و ) فيه ( سد لباب اثبات الصانع ) تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما  
 عرفت من استغناء الحوادث ( ويمكن ) في اثبات جواز الاعادة ( أن يقال الاعادة أهون  
 من الابتداء ) كما ورد في الكلام المجيد ( وله المثل الأعلى لانه ) أي ذلك المعلوم ( استفاد  
 بالوجود الاول ) الذي كان قد انصف به ( ملكة الاتصاف بالوجود ) فيقبل الوجود أسرع  
 وأشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الأعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة  
 الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقبسة اليها وأما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على  
 السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية ( والخصم يدعي الضرورة تارة وينجى الى الاستدال

منع ما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات وكذا نعلم بالضرورة ان لا تراجعا في هذا  
 الامتناع فأنصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني العود غير متمنع والله أعلم ( قوله ) أي ذلك المعلوم استفاد  
 بالوجود الاول الخ ( قيل الاقرب أن تحمل الاعادة التي جعلت أهون على اعادة الأجزاء وما بقيت من المواد  
 الى ما كانت عليه من الصور والتأليفات لا على اعادة المعلوم لانه لم يبق هناك القابل المستعد فضلا عن أن يستفيد  
 ملكة الاتصاف القائمة به ( قوله ) باقتباس قوله تعالى وله المثل الأعلى ( قيل معناه وله الوصف الأعلى الذي  
 ليس لغيره مثله وهو انه القادر الذي لا يجهز عن شيء من انشاء واعادة وغيرهما من المقدرات وقال الزجاج وله  
 المثل الأعلى أي قوله وهو أهون عليه قد ضرب به لكم مثلا فيما يصعب ويسهل واليه يشير كلام الشارح وحاصله ان  
 معنى الآيه هو أهون عليه فيا يجب عندكم ويقاس على أصولكم ويقنضه معقولكم لان من أعاد منكم صنعة

أخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة) اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين (فيكون) حينئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا (فلا يكون للمادة هو المبتدأ بعينه) لان كلا منهما موجوداً بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الوجود الاول بعينه ماداً بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم هنا سوى انه كان موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو زمان العدم بين زمانى الوجود الواحد اذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازاً كفاء اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على أن دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة (وأما الاستدلال فهو من وجوه الاول انما يكون للمادة ماداً بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذى كان فيه مبتدأ (فيلزم أن يماذ في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انما اللازم) في اعادة الشيء بعينه (اعادة عوارضه

نمى كان اسهل عليه ولذلك قيل الماء في عليه راجع الى الخلق) **قوله** اما الضرورة فقالوا الخ) اعترض عليه شارح المقاصد بأنه مخالف لكلام القوم والتحقق فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى ويمكن أن يدفع الثاني بأن يجعل هذا القول على انه تنبيه على الضرورى أو يكون بناء على أن ليس الفرق الا في العبارة أو على أن هذا القياس لازم لتصور طرفي المطلوب فهو فطرى القياس فلا ينافى الضرورية نعم يمكن أن يدفع ما ذكر في بيان الضرورية بأنه لو تم لدل على عدم جواز بقاء الشيء والازم لتخلل الزمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما قيل من ان التخلل انما يتصور لقطع الاتصال والوقوع في الحلال ولاخلال في الباقي فليس بشئ لان الباقي موجود في طرفي زمان بقاءه وزمان بقائه متخلل بين زمانى وجودى الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه **قوله** كفاء اعتبار التغاير في الوجود الواحد) قال الاستاذ المحقق سلمه الله في الدارين فيه نظر لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على الوجود الثانى والمقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة فماذا كرىلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة وانما هذه ضرورية وأنت خير بأن اللازم تقدم الوجود المأخوذ باعتبار على ذلك الوجود مأخوذاً باعتبار آخر وما لا تقدم أحداً اعتبارين على الآخر وليس في ذلك استحالة أصلاً فتأمل **قوله** اعادة عوارضه المتضمنة) وعلى هذا يمكن أن يدفع ما مر في بيان الضرورية لجواز مغايرة المعاد للبدأ بالعوارض الغير المتضمنة فتخلل العدم حينئذ غير محال لا يقال هذه المغايرة انما تدفع التخلل بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه ولا تدفع التخلل بين الشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد بذلك انه لا تستلزم الاتينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين الشخصة ونفسها فانه فاعه ظاهر ضرورة ان المقيد بقيد

للشخصية والوقت ليس منها ضرورة ان يبدأ الموجود في هذه الساعة ( هو ) بعينه ( الموجود  
 قبلها بحسب الامر الخارجى ) اى بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا  
 تباين في ذلك فلو كان الوقت من الشخصيات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل  
 وقت شخصا آخر وهو باطل قطعاً ( وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه  
 في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمي والتباين ) الذي يحكم  
 به في هذه الصورة ( انما هو بحسب الذهن ) والا اعتبار ( دون الخارج ويحيى انه وقع هذا  
 البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان ) ذلك التليذ ( مصراً على التباين ) بحسب الخارج  
 بناء على ان الوقت من العوارض الشخصية ( فقال ) ابن سينا ( له ان كان الامر على ما تزم  
 فلا يلزمى الجواب لا في غير من كان يباحثك ) وأنت أيضاً غير من كان يباحثني ( فبهت )  
 التليذ ( وعاد الى الحق واعترف بعدم التباين في الواقع ) وبأن الوقت ليس من الشخصيات  
 ( ولئن سلمنا ان هذا الوقت داخل في العوارض ) الشخصية ( وانه ) أي المعلوم ( معاد بوقته  
 الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون ) مطلقاً ( مبتدأ ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعاداً  
 معاً ( وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته ) أيضاً ( معاداً معه ) وبعبارة أخرى الواقع  
 في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقاً بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقاً به  
 فيكون معاداً لا مبتدأ \* ( الثاني لو ) أمكن الاعادة و ( فرضنا اعادته بعينه والله قادر على  
 ايجاد مثله مستأنفاً ) بلا شبهة ( فلنفرضه ) أيضاً ( موجوداً ) مع ذلك المعاد ( وحينئذ لا يتميز  
 المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنية بدون الامتياز ) بين ذينك الاثنين ( وهو ضرورى  
 البطلان \* الجواب منع عدم التمايز حينئذ ) بين المعاد والمستأنف المذكورين ( بل يتمايزان  
 بالهوية ) أى بالمواضع الشخصية مع الاتحاد في الماهية ( كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل )  
 في الحقيقة ( وكل اثنين ) متماثلين ( يتمايزان بالهوية سواء كانا مبتدئين أو معادين أو أحدهما

غير المقيد بآخر وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وان أراد به انه لا يسدغ به التخلل فهما وان كان مع تباين  
 ما قبله لانه ممنوع ( قوله لكان هو في كل وقت شخصاً آخر ) قيل هذا انما يرد لو ادعى ان الوقت  
 مطلقاً من الشخصيات اما لو ادعى ان زمان الحدوث مهادون زمان البقاء فلا يرد هذا ولا الزام الشيخ لتليذه  
 والفرق ظاهر فان زمان الحدوث دخلا في سعادة الشئ ونحو سسته ولذا يتحرى طبيب الوقت في بداية الأمور  
 كالخروج الى السفر وبداية الكتب ونحوها لا في زمان بقائها ومنشأ اختلاف العوارض عندهم قد يجعل  
 منشأ لتباين الذات كالغسل والصورة النوعية واجب بأنه مع انه كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود

مبتدأ والآخر معاداً وأى اختصاص لهذا) الذي ذكره من المحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار في المبتدئين أيضاً فلو صح لزوم امتناع وجود المبتدئين ذلك الدليل فإن قيل المراد بالمثل المستأنف مالا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا إمكان وجوده بهذا المعنى ممنوع إذ لا تعدد بلا تمايز على أن النقص بالمبتدأ إذا فرض له مثل كذلك وارد \* (الثالث الحكم الصحيح) (بأن هذا) الذي وجد الآن (عين الأول يستدعي تميزه حال العدم وإنه) أى التميز حال العدم (محال) لأن التنى الصرف لا يتصور له تميز وأما الشرطية فلأن صحة ذلك الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود إذ لو لم يتصف بصحة العود لما أمكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازاه والالم يكن ذلك الاتصاف أولى به من غيره (الجواب على أصل المعتزلة وهو أن المعدوم شيئاً) أى أمراً ثابتاً متقدراً حال العدم (ظاهر) لأن إبطال التالى حينئذ ممنوع كما ذكر في بيانه مردود (و) (الجواب (على أصلنا) منع الشرطية (لأننا منع استدعائه) أن استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتميز) في الخارج فإن صحة العود صفة اعتبارية هى إمكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضياً للامتنياز الخارجى (بل التميز) في الخارج (انما يحصل حال الاعادة) اعني زمان الوجود الثانى (وهو) أى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود (أمر وهمي لا حقيقة له) بحسب الخارج كالتمييز الحاصل في الممكنات التى لم توجد بعد فإن قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا بطلانه ممنوع حينئذ لأن مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالمتمتعات

### ﴿ للمقصد الثانى في حشر الاجساد ﴾

أجمع أهل اللال (والشرائع) (عن آخرهم على جوازه ووقوعه وأنكرهما الفلاسفة اما

ملا يتصور هو بدونه ثم ان مالا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة أيضاً (قوله الثالث الحكم الصحيح الخ) رد عليه أن توسط امتناع الحكم بصحة العود لا تنقاه التميز لعلو لفائدة له أصلاً إذ لا يمنع وقوع العود بتأثير الفاعل من غير أن يتصور ويحكم عليه بشئ من الأحكام فالأولى أن يقرر الدليل بأنه اذا عدم الموجود لا يتصف بصحة العود فلا يمكن عوده وانما قلنا لا يتصف بها لأن اتصافه بها يقتضى امتيازاه (قوله والجواب الخ) وأيضاً لو صح ما ذكرنا أن لا يجوز احداث شئ ووجوده أصلاً ولا يصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه و يتصف بجواز الحدوث وذلك يستدعي التميز فاهو الجواب في جواب الاحداث فهو الجواب في جواب الاعادة (قوله وأنكرهما الفلاسفة) الحكماء القائلون بعالم المنزل يقولون بالجنة والنار وساثر ماورد به الشرع لكن

الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن ( لذاته ) كما مر ( وذلك ان الاجزاء المنفردة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبه وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعلوم ( والله ) سبحانه وتعالى ( عالم بتلك الاجزاء ) وانها لأي بدن من الابدان ( قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه ) تعالى لجميع المعلومات ( وقدرته ) على جميع الممكنات ( وصحة القبول ) من التقابل ( والفعل ) من التفاعل ( توجب الصحة ) أي صحة الوقوع وجوازه ( قطعا ) وذلك هو المطلوب ( وأما الوقوع فلان الصادق ) الذي علم صدقه بأدلة قاطعة ( أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارة لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين ) القويم والسرائط المستقيم فن أردنا أولها بالا مرور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضرورات ذلك الدين ( وكل ما أخبر به الصادق فهو حق \* احتج المنكر بوجهين \* الاول لو أكل انسان انسانا بحيث صار الماء كحل ) أي بعضه ( جزأ منه ) أي من الآكل فلو أعاد الله ذينك الانسانين بعينهما ( فتلك الاجزاء ) التي كانت للماء كحل ثم صارت للآكل ( اما أن تعاد فيهما ) أي في كل واحد منهما ( وهو محال ) لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين ( أو ) يعاد ( في أحدهما ) وحده ( فلا يكون الآخر مماداً بعينه ) والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان بأعيانها كما زعمتم ( الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من أول العمر الى

قالوا بها في عالم المثل ولم يقولوا بأنهم من المحسوسات كما قال به الاسلاميون والأكثر من الفلاسفة يجعلونها من قبيل الذات والآلام العقلية ( قوله أو أكل انسان انسانا الخ ) قيل لا حاجة الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهر التربة المعصورة علمت ان تراها حيث الموتي قد حصل منها النبات وأكلها الدواب وأكلناها وأيضا قد زرع فيها وغرس ثم نبت منها الغواكه ( قوله فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان بأعيانها كما زعمتم ) قيل هذا انما يتصور لو كان المعاد من جنس البتة بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان عليه قطعيا كما سيصرح به بل يجوز أن يكون الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى هذا لا يتم الدليل فان قلت فينبذ لا يكون المثاب والمعاقب هو المطيع والعاصي بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا قلنا المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن مجرد آلة في ذلك وتغاير الآلتين لا يوجب تغاير ذى الآلة وقد يقال يلزم من هذا أن يكون المثاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانيتين غير من اطاع وعصى لان الروح المجرد لا يجازي بها ( قوله وهي الباقية من أول العمر الى آخره ) قيل الاظهر أن يقال وهي الاجزاء الحاصلة في أول الفطرة أي أول تعلق الروح بالبدن مما يتعلق به بدونه عادة لان وجود اجزاء في البدن باقية من أول العمر الى آخره

آخره لا جميع الاجزاء ) على الاطلاق ( وهذه ) أي الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان  
المأكول ( في الآكل فضل فاما نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه  
وتزول عنه ) واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الآكل بل في المأكول \* ( الثاني لو  
لو حشر فاما لا لغرض وهو بئس ) لا يتصور في افعله تعالى ( واما لغرض اما عائد الى الله تعالى  
وهو منزله عنه أو الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجما ) من العقلاء ( وبديهة العقل )  
أيضا وذلك ( لقبه وعدم ملاءمته للحكمة ) الالهية ( والعناية ) الازلية ( وأما الألفاظ  
وهو أيضا باطل لان اللذة ) الجسمية لاحقيقة لها ( انما هو دفع الألم بالاستقرار وانه لو  
ترك ) على حاله ولم يمد ( لم يكن له ألم ) فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها  
( و ) أما ( الايلام ) أولا ( ليدفع ) ذلك الألم ثانيا ( فيلتذ ) بدمه فهو ( لا يصلح غرضا  
اذ لا معنى له ) كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به أي يعود الى عدم المرض ( الجواب  
فختار انه لا لغرض وحكاية البعث والقبح العقلي قد مر جوابه ولا نسلم ان الغرض هو اما  
لايلام أو الألفاظ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا ) ان الغرض منحصر فيهما ( لكن  
لا نسلم ان اللذة ) الجسمية لاحقيقة لها وانها ( دفع الألم غاية ان في دفع الألم لذة واما  
انها ليست الا هو ) أي دفع الألم ( فلا دليل ) عليه ( ولم لا يجوز ان تكون ) تلك اللذة  
( أمرا آخر يحصل معه ) أي مع دفع الألم ( نارة ودونه أخرى ) والدوران وجودا وعدما  
في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه ( سلمنا ذلك في اللذات لذنية فلم قلنا ان اللذات )  
الجسمية ( الاخرية كذلك ) أي دفع الألم ( ولم لا يجوز ان تكون اللذات الاخرية مشابهة

في - يزا المنع نعم يعلم كل أحد ببداهته ان ذاته من أول عمره الى آخر باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي  
اجزاء من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه ( قوله لم يجب اعادتها في الآكل بل في المأكول ) فان  
قبل يجوز ان تصير تلك الأجزاء منبثا في الآكل ويحصل منه مولود فتكون الاجزاء الأصلية من المأكول اجزاء  
أصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا لا فساد في الجواز بل في الوقوع فعلم الله تعالى بحفظ الاجزاء الأصلية  
لشخص من ان يصير اجزاء أصلية لشخص آخر على انه يجوز ان تكون الاجزاء الأصلية التي هي الانسان في  
الحقيقة تقبضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الأكل ولا يحتل بالتراب ولا يحصل منها  
النبات والثمار والحبوب وقد يقال لو سلم تولد المولود من الاجزاء الأصلية للمأكول فلا دليل قطعي على كونها  
اجزاء أصلية للمولود محسورة معه لجواز ان تكون اجزائه الأصلية الاجزاء الهوائية التي ينشرها الملك على الجزء  
النوى كما ورد في الخبر الصحيح وأيضا اللازم جزاء الروح مع جزء من البدن أي جزء كان ( قوله فهذا الغرض  
حاصل بدون الاعادة ) فيه بحث وهو ان اللذة على تقدير عدميتها اندفاع الألم لا انتفاؤه ومن البين عدم حصوله

للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه ( الدنيوية ) ( دفع الالم ) كما ادعين  
( وحقيقة تلك ) ( الاخروية ) ( اسرأ آخر ) وجوديا ( ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها )  
أى فى اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما أدركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم  
( تذييب \* هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيدها فيها التأليف الحق انه  
لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيًا ولا اثباتًا لعدم الدليل ) على شئ من الطرفين ( وما يحتاج به )  
على الاعدام ( من قوله تعالى كل شئ هالك إلا وجهه ضعيف ) فى الدلالة عليه لان  
التفريق هلاك ) كالاعدام ( فان هلاك كل شئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال  
التأليف الذي به تصلح الاجزاء لأفعالها وتتم منافعها والتفريق ) بالرفع عطفًا على زوال مجرى  
منه مجرى التفسير وقوله ( كذلك ) خبر لهما أى زوال التأليف والتفريق خروج للشئ  
عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكًا ومثله يسمى فناء عرفًا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى  
كل من عليها فان على الاعدام أيضا \* واعلم ان الاقوال الممكنة فى مشكلة المعاد لا تزيد  
على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس  
الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتها معا  
وهو قول كثير من المحققين كالحلي والفرغى والراغب وأبى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء  
المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الا انسان بالحقيقة هو  
النفس الناطقة وهى المكاف والمطيع والمعاصى والمثاب والمعاقب والبدن مجرى منها مجرى  
الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد  
من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا  
قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن  
جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادة  
أوهى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر أولا مذهب

على تقدير تركه على حاله اللهم الا ان يعتبر الالم حالة الحياة والاندفاع بالموت والعدم ولا يخفى بعده ( قوله النافين  
لنفس الناطقة ) والقائلين بان النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص أو جسم داخل فيه وهو الاجزاء  
الاصلية كما علم من مذهبهم ( قوله والثالث ثبوتها معا ) قال فى شرح الصحائف وهذا على وجهين أحدهما  
أن يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح أو يتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول  
وهذا مذهب قليل من أهل العلم كالفرغى والغاربي ومن تابعهما الثانى ان يكون الروح جسما سماويا يعاد



القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله  
﴿ المقصد الثالث ﴾

في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في أمر المعاد ( الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجرىات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ووراثتها ( قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء ) أى عدم بدد وجودها وذلك ( لانها بسيطة ) لما مر في مباحث النفس ( وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط ( الذى هو النفس حال كونها موجودة ( فعل ) بالنسبة الى وجودها ( وقوة ) أى قابلة بالنسبة الى فنائها وفسادها ( وانه محال لان حصول أمرين متنافيين لا يكون الا في محلين متباينين وهو بنا في البساطة ) وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بيمينه متصفا بقابلية فناء وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فينبى وجود شيء بالفعل وقابلية فناءه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعما في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون أحدهما قابلا لفسادها بـ نزلة المادة في الاجسام فان قيل هى قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعها بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركها فلنا لان المصنف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل

الجسم الأول ويورده في الروح وهو قول كثير من المسلمين وأكثر النصارى الى هنا كلامه فتأمل ( قوله لان القائل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ) لـ يكون متعاقبا يرد عليه اننا لانسلم الوجوب فانه ليس معنى قبول الشيء للفناء والفساد ان ذلك الشيء يبقى متعاقبا ويحل فيه الفناء والفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحاله فيه بل معناه ان ذلك الشيء يندمج في الخارج بطريقان الفساد والفناء ثم يجوز الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتم والعدم الخارجى قائما به لـ كن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين ( قوله بخلاف ما نحن فيه ) تحقيق الفرق على ما حرر به من اذ كـ بـ ان كون الشيء محلا لاستعداد وجود ما هو مبين القوام أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد وجود ما هو متعلق القوام به أى استعداد الوجود له ومحلا لاستعداد فناءه أى استعداد عدمه عنه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها كـ معلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستعمال كالاتهاب واسطه فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا بالذات الى تعلقها وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب أولا بالذات الى وجودها في نفسها لـ يتنوع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مبينة له والشيء لا يكون مستعدا ما هو مبين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا

الناتقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة ( ثم انها اما جاهلة ) جهلا مركبا ( واما طامة اما الجاهلة فتألم بعد المفارقة أبداً ) كالكافر عندنا ( وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله ) وانما لم تألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشغولة بالحسوسات منغمسة في الملائق البدنية ولم تكن تعقلاها صافية عن الشوائب العادية والظنون والالهام الكاذبة لم تنبه لنقصانها وفوت كالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كالا وفرحت بمقائدها الباطلة واشتات الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاها وشمرت بفوت كالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يخفى فيه التباس ( واما العالمة فاما ) أن تكون ( لها هيآت رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات أولا فان كانت ) تلك الهيآت حاصلة لها ( تألمت بها ) تألما عظيما واشتات الى مشبهاتها التي ألقت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ( مادامت ) تلك الهيآت ( باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفها لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها ) أي جرت وكسبت تلك الهيآت للنفس ( محبتها ) أي للبدن ( وذلك مما ينشئ بطول الهمد به وتزول بالتدرج ) وتقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا ( وان لم تكن ) تلك الهيآت للنفس ( بل كانت كاملة بريئة عن الهيآت الرديئة التذت بها ) أي بوجدان لذاتها كذلك ( أبداً مبتهجة بادراك كمالها ) باقيا سرمداً كالمؤمن المتقي عندنا وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا ( فهذا ما عليه

لا استعداد انقطاع تعلقها به اذا خرجت عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الأول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني وان دفع النقض بالصور الغائبة لان انتفاء حلولها في المادة يستلزم انتفاءها عندهم وانت خبير بان هذا مبني على بساطة النفس وتجردها وقد تحققت فيما سبق ان أدلة ذلك غير تامة وعلى تقدير تمامها جاز أن يكون قابل العناء نفس النفس اذ لا محذور في ذلك كما تحققت الآن وهذا الجواب الاجمالي والتفصيلي مذكور في المطولات ( قوله واما العالمة الخ ) قال ابن سينا في بعض كتبه اما قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخرى فليس يمكنني ان أنص عليه نصا لا بالتقريب واطن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادئ المفارقة تصورا حقيقيا وصدقها تصديقا قيميا بارهانيا و يعرف العلل الثانية للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تنتهاهي ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأول الى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها

بجهودهم وقال قوم منهم ( أى من الفلاسفة ) وهم أهل التناسخ انما تبقى مجردة ( غن  
الابدان ) النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها الى الفعل ( ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة  
لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع الدلائق الجسمية وتخلصت الى عالم القدس ( وأما )  
النفوس ( النافصة التي بقي شيء من كالاتها بالقوة ) فانها تتردد في الابدان الانسانية )  
وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيها هو كمالها من علومها واخلاصها حينئذ تبقى  
مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ( ويسمى ) هذا الانتقال ( نسخا وقيل ربما تنازلات  
الى ) الابدان ( الحيوانية ) فتنقل من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في الاوصاف  
كبدن الاسد للشجاع والارب للحيان ( ويسمى نسخا وقيل ) ربما تنازلات ( الى ) الاجسام  
النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية ) كالمعادن والبسائط أيضا ( ويسمى فسخا ) قالوا  
وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات والباها الاشارة بما ورد من الدرجات الضيقة في  
جهنم ( هذا في المتنازلة أو أما لمتصاعدة ) من مرتبة الى ما هو أكل منها ( فقد تخلص من الابدان )  
كلها ( لصيرورتها كاملة ) في جميع صفاتها ( كما مر وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء  
حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها )  
وقد أبطلناهما قال الامام الرازي وأما القائلون بالمعاد الرحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان  
يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبه  
وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير  
ممکن لان الانسان مع استقراره في تجل أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات  
الجسمانية ومع استقراره في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت الى اللذات الروحية وإنما  
تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من  
عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة  
على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية الفصوي من مراتب السعادات  
وأما المنكثرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد  
عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال وقال أيضا مسألة للمعاد مبنية على اركان اربعة وذلك

ويحقق ان الذات المتقدمة على الكل أى وجود يخصها وية واحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها  
تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة

ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما اما  
عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو  
بالموت والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد ماخر به وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل  
اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير أيخر به بتفريق الاجزاء أو  
بالاعدام والفناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة  
(وبيان أحوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله علم بالصواب) (المقصد الرابع)  
الجنة والنار هل هما مخلوقتان (الآن أولا (ذهب اصحابنا وأبو علي الجبائي) وبشر بن المعتز (وأبو  
الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكره أكثر المعتزلة) كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وأبي  
هاشم وعبد الجبار) وقالوا انهما مخلقتان يوم الجزاء \* لنا وجهان \* الاول قصة آدم وحواء  
واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا  
النار اذ لا قائل بالفصل \* الثاني قوله تعالى في صفتهم اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ  
الماضي وهو صريح في وجودهما (ومن تتبع لاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على  
وجودهما دلالة ظاهرة (وأما المنكرون فتمسك عباد) في استعالة كونهما مخلوقتين في وقتنا  
هذا (بدليل العقل وأبو هاشم بدليل السمع) اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال عباد  
لو وجدنا فلانا في عالم الافلاك أو العناصر أو في عالم آخرو) الاقسام (الثلاثة باطلة اما الاول  
فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يخلطها شيء من الكائنات الفاسدات) وهما على

استعدادا ( **قوله** الاول قصة آدم عليه السلام وحواء واسكانهما الجنة) وحمل الجنة فيها على بستان من بستانين  
الدنيا كان في موضع مرتفع تجري تجري السلاعب بالدين ومراغمة لاجماع المساهين على ان اللدم في الجنة  
المذكورة في القصة للعهد ولا مهود غير دار الثواب ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فنبوتها نبوتها ( **قوله** بلفظ  
الماضي ) ولا ضرورة في العدول عن الظاهر بأن يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في  
تحقق وقوعه مثل ونفخ في الصور ونظائره والحق ان هذا الدليل لا يفيد ظنا قويا فضلا عن اليقين اذ قد سبق  
ان الله تعالى لم يكن زمانيا لا يحسب ذاته ولا يحسب صفاته كان نسبة كلامه الأزلي الى جميع الأزمنة على  
السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأزمنة بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل  
( **قوله** فلان الافلاك لا تقبل الخرق ) أجاب عنه في شرح المقاصد بان افناء هذا العالم بالكلية وابتعاد عالم  
آخر في الجنة والنار لا يستلزم الخرق ولا غيره من المحالات وأنت خير بأن ما لا يقبل الخرق وهو فساد من بعض  
الوجوه لا يقبل الفساد أصلا وان اختلف جهة الحكمين فليتأمل ( **قوله** فلا يخلطها شيء من الكائنات )  
الظاهر ان معنى المخالطة المنفية الدخول والوصول اليه لا الى ما ذكره الشارح اذ لا ينبغي أن يكون في تخن فلك

الوجه الذي يشتونه من قبيل ما يتكون ويفسد ( وأما الثاني فلانه قول بالتناسخ ) لان النفوس تعقلت حينئذ بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقت أبدانها فيها ( و ) أنتم ( لا تقولون به وقد ابطال ) أيضا ( بدليله \* ) وأما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا أيضا فيفرض بينهما خلاء ( سواء بآبائنا أو نملاسا ) ( وانه محال ) وأنت خير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط ( الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على مأخذه ولا نسلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا بآبائنا في أبدان آخر ولا نسلم ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نقيده \* احتج أبو هاشم بوجهين \* الأول قوله تعالى ( في وصف الجنة ( أكلها ) أي ما كوها ) ( دائم مع قوله كل شيء ) أي موجود ( هالك الا وجهه فلو كانت ) الجنة ( مخلوقة وجب هلاك أكلها ) لان دراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك ( فلم يكن دائما ) وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فيكون النار ( الجواب أكلها دائم بدلا أي كلما فني منه شيء جيء ببدله فان دوام أكل بعينه غير متصور ) لانه اذا أكل فقد فني ( وذلك أي دوام أكله على سبيل البدل ( لا ينافي هلاكه ) ( ونقول المراد ) بهلاك كل شيء \* ( انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهلاك المعدوم أو نقول انهما أي الجنة والنار ( تدمان آنا ) بتفريق الاجزاء دون اعدامها ( ثم تدمدان ) بجمعها وذلك كاف في هلاكهما ) فتكونان دائمتين ذاتا هالكيتين صورة في آن \* ( الثاني قوله تعالى )

التدوير فان كونه وفساده لا يضر انتفاءه فبافيه لكن لفظ الفاسدات لا يتناول عن تأييد لما ذكره الشارح فتدبر ( قوله وأنتم لا تقولون به ) عدم القول به لا يختص بنبي الثاني اذ التناسخ يتم التعلق ببدن آخر في السماء أيضا بل ببدن آخر على الإطلاق فان تم كفى في تقرير النسبة ( قوله فيفرض بينهما خلاء ) فان قلت لعزل مالا آخر ملاء قلت هم يقولون المالى عالم آخر فيكون كريا أيضا نعم يمكن أن يقال لا نسلم ان الفلك بسيط ولا نسلم ان شكله الكرة ولا نسلم انه يجب أن يكون للعالم الآخر فلك آخر ( قوله وأنت خير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا ) كما صرح به الامام في الملخص فالاولى ههنا ما ذكره الآمدى وهو ان أفعال الله تعالى لا يتناول عن حكمته وفائدة والفائدة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير متحقق قبل يوم القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتعا عقلا والجواب منع وجوب رعاية الحكمة في أفعاله تعالى وعلى تقدير تساميه لا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة فلعل فيه فائدة أخرى قد استأثر الله تعالى بعلمها اذ لا بعد في ذلك ( قوله وجب هلاك أكلها ) يجوز أن يقال فليكن أكلها يوم الجزاء وذاتها الآن لكن لما ورد على بقاء ذاتها أيضا قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول وأجيب بما يقطع دابر الشبهة

في وصف الجنة أيضا (عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام \* الجواب المراد انها) أي عرضها (كمعرض السموات والارض لامتناع أن يكون عرضها عرضها بعينه لاحال البقاء ولا بعد الفناء) اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا أو أحدهما موجود والآخر معدوم (ولتصريح في آية أخرى بأن عرضها كمعرض السموات والارض فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة) أي مثله

### ﴿ المقصد الخامس ﴾

في فروع للمعتزلة على أصنافهم في حكم العقل (بحسن الافعال وقبحها) (والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لافي أمور آخر أوجبوها عليه (اما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها ياتيه انها) أي تلك التكاليف (اما لا لنرض وهو عبث فبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالى (واما لنرض عائد الى الله تعالى وهو منزّه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر (أو الى العبد اما في الدنيا وانه) أي الا تيان بها (مشقة بلا حظ) ذنوبي فان العبادة عنه وتعب وقطع للنفس عن شهواتها (وأما في الآخرة وذلك اما تمذبه) عليها (وهو فيبيح) جدّا (أو نفعه وهو المطلوب الجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا) كثيرة (واما العقاب فقيه بثمان \* الاول أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة) اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه (لوجهين \* الاول انه) تعالى (أوعده بالعقاب) على الكبائر (وأخبر به) أي

(قول لامتناع تداخل الأجسام) ولان السنا الآن في الجنة بالاتفاق فلو كان السماء والارض عرض الجنة الآن لكان فيه الآن (قول الجواب منع وجوب الغرض) ولو سلم فالغرض التفضل بالنفع فإين الوجوب (قول لانا نقول استحالة ممنوعة) فان قلت الكذب نقص يستحيل عليه تعالى اجاعا ولا شك ان جواز المحال محال قلت الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظي وقد سبق ان النقص في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي الذي نحن لانقول به نعم ثبت بخبر النبي عليه السلام انتفاء الكذب في كلامه مطلقا وامانه أمر محال في نفسه بناء على انه نقص فمنوع بقي ههنا بحث وهو ان مراد المعتزلة بكون الشيء واجبا عليه تعالى ان الحالة اللائقة والحكمة المناسبة لمثل ذلك الحكيم أن يأتي به لانه ممتنع عقلا بحيث لا يكون مقدورا له والا يكون الباري تعالى موجبا بالنسبة اليه وهم مع ايجابهم عليه تعالى ما أوجبوه قائلون بكون الله تعالى مختارا بلا خلاف منهم فعلى هذا اندفاع أصل استدلالهم بما ذكره في حيز الجواب محل كلام فليتأمل

بالمقاب عليها ( فلولم يعاقب ) على الكبيرة وعفا ( لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره  
وانه محال \* الجواب غاية وقوع العقاب فأين وجوبه ) الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة في ان  
عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو أيضا  
محال لانا نقول استحالة ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى ( الثاني  
انه اذا علم المذنب ) أي المرتكب للكبيرة ( انه لا يعاقب على ذنبه ) بل يعني عنه لم ينزجر  
عن الذنب بل ( كان ذلك تقريراً له على ذنبه ) وعدم التوبة عنه ( و ) كان ( اغراء للغير  
عليه وانه قبيح . مناف لمقصود الدعوة ) الى الطاعات وترك المنهيات ( الجواب منع تضمينه )  
أي تضمن عدم وجود العقاب ( للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتربيض الكل العقاب  
وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع مالا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرجوحاً  
لا ينافي ذلك ) يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظواهره الذي يقتضي ظن  
الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقباً بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن  
استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقتوافه واما توهم العفو الثاني من  
عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لا يمارض ظن العقاب المقتضى الانزجار فقد ظهر ان  
المذنب لا علم له بأنه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك خلافلاً لتقرير ولا اغراء \* ( البحث الثاني )  
قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة ( اذا لم يتب عنها ) مخلد في النار ولا يخرج عنها أبداً  
وعمدتهم ( في اثبات مادعوه دلائل عقلية هو ) ان الفاسق يستحق العقاب ( بفسقه ) واستحقاق  
العقاب ( بل العقاب ) ( مضرة خالصة ) لا يشوبها ما يخالفها ( دائمة ) لا تنقطع أبداً ( واستحقاق  
الثواب ) بل الثواب ( منفعة خالصة ) عن الشوائب ( دائمة والجمع بينهما ) أي بين  
استحقاقهما ( محال ) كما ان الجمع بينهما محال فذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب أن  
يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدًا ( الجواب منع الاستحقاق ) فان المطيع  
لا يستحق بطاعته ثواباً والمعاصي لا يستحق بمعصيته عقاباً اذ قد ثبت انه لا يجب لأحد على  
الله حق وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفاً ( ومنع قيد الدوام ) لا يقال اذا كانت  
المضرة أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لا ما نقول ذلك ممنوع لجواز أن يخلق الله تعالى

( قوله واستحقاق العقاب ) أي العقاب المستحق كما في قولهم حصول المصيبة فلا اتجاه لقوله بل العقاب ان لم  
يرد به بيان حاصل المعنى كما يشعر به لفظة بل ( قوله لجواز أن لا يخلق الله تعالى الخ ) فان قلت لا فائدة لذلك



في الثواب والمقاب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للأول حزن ولا للثاني فرح على أن  
 قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع أيضا وما يتمسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضار  
 الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف (ثم) انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات  
 الثواب والمقاب نقول (انه قد يتسايطان) فان كلامكم مبني على المحابطة وحينئذ جاز أن  
 يتساقط الاستحقاقان مما (ويدخل) صاحب الكبيرة (الجنة فضلا كما قال تعالى) حكاية  
 عن أهل الجنة (الذي أحلنا دار المقامة من فضله) وما يقال من أنه يلزم حينئذ النسوية  
 بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز أن يختلفا من وجه آخر (أو) نقول (بترجع جانب  
 الثواب) على جانب المقاب (لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بمشر أمثالها  
 الي سبعمائة) من الامثال (ويضاعف الله لمن يشاء) اضعافا مضاعفة بغير حساب  
 (واستعانوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل بوجهين الاول بايات تشير بالخلود  
 كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئة فارثك أصحاب النار هم فيها خالدون وقوله  
 ومن يعص الله ورسوله ويتمدد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن قتل مؤمنا متعمدا  
 فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد  
 مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل) فلو حمل الخلود على المكث الطويل  
 لم تصدق هذه الايات (والجواب لانسلم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت  
 به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة أصلا ومن كانت له حسنات كانت  
 خطيئته من بعض جوانبه لا تحيط به (و) لانسلم (ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى  
 حدوده بل) تعدى (بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة من (قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا  
 يكون ذلك القاتل الا كافرا) فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة (سلمنا)

لانقطاع حينئذ وانه كعدمه وجواز كونه مشتقلا على فائدة وحكمة لانعرفها مما لا شك في بعده قلت ليس المراد  
 عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ما ذكرتم بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلا حال كونه  
 معاقبا حتى ينتفع بملاحظة هذا الانقطاع وينافي بالخلوص (قولكم وما يتمسك به الخ) حاصل التمسك ان الثواب  
 والعقاب لا يقبران عن مضار الدنيا ومنافعها الا بان الدينوية غير خالصة عن الضديكونان خالصين ووجه الضعف  
 ظاهر لجواز أن يكون كل غير خالص عن المخالف مع الامتياز بوجوده آخر فضلا عن الوجه الواحد (قولكم فان  
 كلامهم مبني على المحابطة) فيه بحث اذ سيصرح في المقصد السابع ان قصة الأحياط مبنية على استحقاق العقاب  
 ومنافاته للثواب فبناؤه عليه دور اللهم الا أن يقال معنى البناء على المحابطة انه لا يتم الا بالقول بها أولا وآخر اقليتا أمل

تناولها اياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وما ذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام (معارض بما يقال) في الاستعمال الشائع (حبس مغلدو وقف مغلد وغلدا لله ملكه) والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى حينئذ ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام أو لا احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك (والآية) المذكورة حملناها على الدوام (الذي هو أحد قسمي المكث الطويل) (لقريضة الحال) فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لامة مقصودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله) تعالى (وان الفجار لني جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله أولئك هم الكفرة الفجرة وأيضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله أخرهم عنها \* برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها وعمما قبلها) من الآيات المذكورة في الوجه الأول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو (قوله تعالى) (فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و) (قوله) (ويجزى الذين أحسنوا بالحسني و) (قوله) (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مغلدا في العقوبة فلا تكون تلك لاية عامة متناولة له) (وان سلنا) عمومها اياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص المذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد أوحى الي ان المذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما التي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم ان اختصاص المذاب) مطلقا (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجئة مملابظاهر هذه الآيات لكننا نخصصها بالمذاب المؤيد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق

﴿ المقصد السادس في تقرير مذهب أصحابنا ﴾ في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث

(قوله فلا يلزم مجاز) فيه بحث لان لام الخلد اما للالهية من حيث هي أو للعبد الذهنى وأيا ما كان لا يصح النفي الا بان يجعل مجازا عن فرد خاص فتأمل (قوله وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب) يدفعون هذا بقضية

(الاول قالوا الثواب فضل) من الله تعالى (وعد به فيني به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه (واما عدم الوجوب فلما مر مراراً (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لان الكل ملكه (فله أن يتصرف فيه) كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعد نقصاً) بل يمدح به (عند العقلاء) المبحث (الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار أبداً لا يتقطع عذابهم) سواء بالفوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او عدوا انبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا (وانكروه) اى تخلدوهم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الاسلامية (لوجوه الال ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية) في العدة والمدة (فلا بد من فنائها) واذا فنيت قوة الحياة وما يتبها من الحس والحركة ولم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة (الجواب منع تناهيها وقد مر) فساد ما يمتسك به في اثبات ذلك التناهي (الثاني) من تلك الوجوه

الاحباط كما لا يخفى (قوله لان الخلف في الوعد نقص) فيه بحث لانه ان اراد انه نقص في العفة فممنوع وان اراد انه نقص في الفعل فهو القبح العقلي بعينه كما اعترف به المصنف في امتناع الكذب عليه تعالى والاشاعة لا يقولون به فكيف الاستدلال به على وفاء الوعد على انه اذا كان نقصاً يجب تنزيهه الله تعالى عنه فيفيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاول ههنا التمسك بان الخلف كذب والكذب منتف في كلامه انتفاء معلوما بالضرورة من الدين كما سبق وان أمكن عقلاً (قوله ولا يعد الخلف في الوعد نقصاً) على ما دل عليه قول الشاعر واني وان أوعده أو وعدته \* لخلف ايعادى ومنجز موعدى

ويرد عليه ان فيه كذباً وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلاً للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساد وجهه أن يقال الوعد مصروف الى الأخبار عن استحقاق العقاب لا عن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو وقد يقال الوعد ليس بأخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الایعاد فلا كذب في الاخلاف في شئ منها وما قيل لعل المراد بالقول في قوله تعالى ما يبدل القول لدى القول البات كقوله تعالى لا ملأن جهنم وأما عمومات الوعد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك (قوله على ان الكفار مخلدون في النار أبداً) واختلف في اطفالهم والا كثرون على انهم في النار أيضاً لدخولهم في العمومات ولما روى ان خديجة سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفال الكفار فقال النبي صلى الله عليه وسلم هم في النار وقالت المعتزلة هم خدم أهل الجنة لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزروا زرة و زراً اخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو في الجنة ومن علم منه الكفر ففي النار وقد يختار المذهب الأخير لانه جامع للمحدثين وأما دخولهم تحت العمومات الواردة في حق الكفار فممنوع لانهم ليسوا بكافرين واعطاءهم حكم الكافرين في الدنيا لتبعية أبوهم لا يقتضى تبعية اياهم في الآخرة في النار (قوله الثاني من تلك الوجوه الخ) حكى ان واحداً من منكرى الحشر أورد هذه الشبهة على الاستاذ أبي اسحق الاسفرائني فاجاب بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة ويتجزى

(دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل \* الجواب هذا بناء على ) اعتبار ( شرط البنية واعتدال للزاج ) في الحياة ( و ) نحن ( لا نقول به بل هي ) اى الحياة ( بمخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما أبدا او يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيتها بالنار ) مع كونه متأذيا بها ( كما خلقها في السمندر ) مع عدم التأذى بها ( وهو حيوان مأواه النار \* الثالث ) منها النار يجب فناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فنتهي ( الحال ) ( بالآخرة الى عدمها ) لكونها متناهية ( و ) حينئذ ( تنفقت الاجزاء ) التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة ( فلا تبقى الحياة ) فلا يدوم العقاب ( الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى ) اياها بقدرته وقد لا يفنيها ( أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها ) فلا تنفقت الاجزاء بل تدوم الحياة ( قال الجاحظ و ) عبد الله بن الحسن ( العنبري هذا ) الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو ( في ) حق ( الكافر المعاند ) والمقصر ( وأما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمذور ) وعذابه منقطع ( وكيف يكلف ) مثل هذا الشخص ( بما ليس في وسعه ) من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ( و ) كيف ( يعذب ) بمالم يقع فيه تقصير من قبله \* واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع ( المنقذ ) قبل ظهور المخالفين ( يبطل ذلك ) بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة ( اذ يعلم قطعا ان كفار عمدة الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يمتد الكفر بعد بذل الجهد ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم

فيها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة أقوى من حرارة القدر التي تغلى ثم انما لا تتألم بهذه الحرارة فان جاز أن لا يكون الحرارة القوية مؤلمة فلان يجوز بقاء الحياة بها أولى ( قوله الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا ) ولو سلم فلا يلزم التأذى الى الموت لجواز أن يفكك الغازية من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات ويمكن أن يدفع هذا بان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها أكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة هـ ما طالت كان تأثيرها أقوى فيكون التحليل أكثر وهو ظاهر وأما ايراد القوة الغازية فسواء فبالضرورة تأخذ الرطوبة الغريزية في الانتفاص وهي غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريزية لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريزية وهضمها فيكثر لذلك الرطوبات الغريزية وكثرة الرطوبات الغريزية سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال يتأكد هذه الاسباب بعضها ببعض الى أن ينتهي الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فتبقى الحرارة الغريزية لتكون الرطوبة الغريزية ممر كها وعملها يحصل الموت والحق ان هذا مبني على تأثير القوى والطباع فيما يترتب عليها من الافعال

يشرح صدورهم للإسلام) فلم يهتدوا الى حقيقة (ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق) الذي ذكره الجاحظ والمنبري \* المبحث (الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيراً هو إيمانه (فأما أن يكون ذلك) أي رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو باطل بالاجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها ﴿ المقصد السابع ﴾

في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب (واستحقاقه) احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة (والخوارج أيضاً) (بمعصية) أى بكبيرة (واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد له أبداً ولا يخفى فسادها) لانه الغناء للطاعات بالسكينة ومناف للمعصيات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع أهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان أثابه فبفضله وان عاقبه فبعصده بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع أيضاً وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في الحبط وزعمان من زادت طاعاته على زلانه أحبطت عقاب زلانه وكفرتها ومن زادت زلانه على طاعاته أحبطت

وهو باطل عندنا بل السكل بمحض خلق الله تعالى (قوله) فاما ان يكون ذلك قبل دخول النار الخ) قيل لم لا يجوز ان يرى في النار تخفيف العذاب وتفاوت الدرجات فالاولى التسليم بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة (قوله في الاحباط) لانزع في احباط الطاعات بالكفر وأما بغيره فاثبت المعتزلة ونفاها أهل السنة احييت المعتزلة بقوله تعالى ولا تبهرهم بالقول بكمهم لبعض ان تحبط أعمالكم وبقوله تعالى فأولئك حبطت أعمالهم وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى أجاب في شرح المقاصد بان من عمل عملاً يستحق به الدمع مع امكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه أحبط عمله كالصدقة من المن والأذى وبدونها وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حل آية الصدقة على مقارنة المن والأذى اذ لو تأخر اعناها وابطلها يثبت مدعاهم وذلك الحل مخالف لظاهر النص ولاداعي لارتكابه على ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه أيضاً (قوله الى رعاية الكثرة) لا بالنظر الى أعداد الطاعات والمعاصي بل بالنظر الى مقادير الأجور والأوزان فرب كبيرة يغلب وزرها أحرطاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله

ثواب طاعته تم اختلافا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات أحببت الزلات بأسرها من غير أن يتقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت أحببت الطاعات برمتها من غير أن يتقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطارئ من الطاعات أو المعصية يبقى بحاله ويستقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط للتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله ( وقال الجبائي يحبط من الطاعات ) أي السابقة ( بقدر المعاصي ) الطارئة من غير أن يتقص من المعاصي شيء أصلا ( فان بقي له ) من تلك الطاعات ( زائداً ) على قدر المعاصي ( انيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي ) أي ابطال قدر من الطاعات السابقة بمساويه من المعاصي الطارئة ( أولي من العكس ) لانه ابطال أحد المتساويين بالآخر ( بل العكس ) ههنا ( أولي لما مر ) من ان الحسننة تجزى به شر أمثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها ( وقال أبو هاشم بل يوازن بين طاعته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر ) ونحبط من الرجح أيضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الرجح حينئذ قد أحبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر ( ولما أبطالنا الاصل ) الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة ( بطل الفرع ) المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة أو غيرها ( ثم نقول لهم ) أي للبهشية ( كل واحد من الاستحقاقين ) للتساويين ( لو أبطل الآخر فأما مما فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما ) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا ( أولا ) معا ( بل يعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكر ) الآخر ( عليه فيغلبه وانه باطل لانه لما كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف ) لا يكون قاصرا عنها ( اذا صدر مغلوبا وقد يجاب ) بان كل واحد من المدين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر

تعالى ( قوله انيب به ) ان قلت ما معنى الثواب به وانه منفعة خالصة دائمة مع ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار وسجيء ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل مراده انه يثاب به بعد التوبة وبشرط تكميل الايمان ( قوله بالعكس أولى ) فديجاب عنه بأن هذا التاميم ان لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصي وليس كذلك بل المعتبر اجزاؤها كما مر فيوازن أجور حسنة واحدة أو زار عشر سيئات ( قوله وقال أبو هاشم بل يوازن ) يؤيد مذهبه قوله تعالى وأما من نقلت موازينه فهو في عيشة راضية الآية ( قوله فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما ) هذا على قول الجمهور من ان المعلول مع العلة أما اذا جوز أن يكون أن البطلان يعقب أن الجماعة

حتى بقي من أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم  
يحد في المزاج أيضا \* ( تذيب \* قد اتفق للمعتزلة ) أي الجبائيان واتباعهما ( على أنه لا يتساوى  
الثواب والعقاب ) أي لا يتساوى الطاعات والزلات ( والانساقط ) اذ لا يجوز بقاؤهما معاً لما  
مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما أيضاً ولا يجوز اسقاط أحدهما بالآخر  
لتساويهما فرضاً وإذا تساقطا معاً ( فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وأنه محال فعند الجبائي  
عقلاً ) لأن إبطال كل منهما للآخر إما معاً أو على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت ( وغند  
أبي هاشم ) أن العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ مامن مرتبة من مراتب الطاعات الا  
وبجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استخالة من جهة العقل في تساقطهما أيضاً  
لأن كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر انما استحالة ( للاجماع على أن  
لا خروج ) للمكاف ( عنهما ) بل كل مكاف إما من أهل الجنة أو النار ولا بد له من الخلود في  
أحدهما ولا يتصور وقوع أحد الخلودين مع التساوي في الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجبائيين  
واتباعهما لما سلف من أن جمهورهم ذهبوا إلى إحباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ  
فإحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم أولى ( والجواب لم لا يجوز ) على تقدير  
تساوي الطاعات والمعاصي ( أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب أرجح ) فإن الحسنه  
تجزئ بعشر أمثالها والسيئة لا تجزئ إلا بمثلها ( و ) أيضاً على تقدير التساوي والتساقط  
معاً لا يلزم خلو المكاف عن الثواب والعقاب ( لجواز التفضل ) بالثواب عندنا ( ويجوز )  
أيضاً ( أن لا يثاب ولا يعاقب ) لا يكون من أهل الجنة ولا النار بل ( يكون ) أي من  
استوت طاعته ومعاصيه ( من أهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ) أيضاً  
( أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه ) من جهة ( وفرحه ) من

لما بردهذا ( **قوله** بأن كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الخ ) والحق أنه ليس ههنا تأثير وتأثر حقيقي بل  
معنى إحباط الطاعة أن الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة أنه تعالى لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية  
بقدرها فلا محذور ( **قوله** والانساقط ) فيه بحث لأن هذا الكلام انما يلائم تقرير الآمدى لا تقرير الامام  
الذي اختاره المص لأن مذهب الجبائي على هذا قوة المتأخر حتى يحبط السابق بقدره ويبقى نفسه فلا يلزم على  
تقدير تساويهما تساقطهما بل التأخر يحبط السابق ويبقى نفسه ( **قوله** فإن الحسنه تجزئ بعشر أمثالها الخ )  
فيه بحث أنشرنا إليه سابقاً وهو أن المساواة والمعاونة عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر إلى مقادير الاجور  
والاوزار فالمساواة المنوعة عندهم هي هذه بعينها يعني مقابلة عشر سيئات بحسنه مثلاً وإذا جمل التساوي



جئة أخرى (و) يدوم له (أله ولذنه كذلك لا يخلص له أحدهما) في حياته الدنيا ولا نسلم  
ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب

### ﴿المقصد الثامن﴾

(في ان الله تعالى يعفو عن الكبائر الاجماع) منعقد (على انه) تعالى (عفو) (رأى عفو  
ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين) (فقال المعتزلة) هو (عفو عن الصغائر قبل  
التوبة وعن الكبائر بعدها) وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من  
مذهبهم وذهب جمهور أصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا أنه  
لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعدين بعينه وقال كثير منهم لا تقطع بعفو عن الكبائر  
بلا توبة بل نجوزه (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على  
الذنب مع استحقاقه) أي استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعني المعتزلة (ب) أي بذلك  
الاستحقاق (في غير صورة النزاع) اذ لا استحقاق بالصغائر أصلا ولا بالكبائر بعد التوبة  
فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه (الثاني الآيات الدالة عليه) أي على العفو  
عن الكبيرة قبل التوبة (نحو قوله تعالى ويعفو ما دون ذلك لمن يشاء) فان ما عدا الشرك داخل  
فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي مانق عنه الفجران  
وما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (ان الله يغفر  
الذنوب جميعا فانه عام لكل فلا يخرج عنه الا ما أجمع عليه) (و) قوله تعالى (وان ربك  
لذو مغفرة للناس على ظلمهم) والتقرير ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة

### ﴿المقصد التاسع﴾

في شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم أجمع الامة على (ثبوت) (أصل الشفاعة)  
المقبولة له عليه الصلاة والسلام (و) لكن (هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط  
العقاب عنهم) (لقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي) فانه حديث

المنوع على هذا لم يتبعه الوجه الأول من الجواب فتأمل (قولهم ويقولون به في غير صورة النزاع) فيه بحث  
اذ لهم يقولون لا استحقاق بالصغائر العسرة كما يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه  
نكفر عنكم سيئاتكم وأما الصغائر المقررة بالكبائر ففيها الاستحقاق عندهم أيضا فيجوز أن يعفو الله تعالى  
عنها ويمكن أن يقال لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلا وان أوهم به في الجملة استدلالهم  
على نفيه بالآية السكرية ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلقا انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى

صحيح ( ولقوله تعالى واستغفر لذنبيك وللمؤمنين والمؤمنات أى ولذنوب المؤمنين لدلالة القرينة ) السابقة وهى ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الإيمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن ( وطلب المغفرة ) لذنوب المؤمن ( شفاعته ) له في اسقاط عقابه عنه ( وقالت المعتزلة انما هي زيادة الثواب لا الدرع العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعته وهو عام في شفاعته النبي عليه الصلاة والسلام وغيره الجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير لقوله مبينين ) هم اليهود ( فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعته غيرهم ولا ) عموم له ( في الزمان ) أيضا ( لانه لو كانت مخصوص ) هو اليوم المذكور فيه ( فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت ) وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهى نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازى بعد ما أورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا أن يقال دلائلكم في نفي الشفاعته لا بد أن تكون عامة في الاشخاص والاقوات ودلائلنا في اثباتها لا بد أن تكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعته في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معناؤاما الاجابة المفصلة فذكر كورة في التفسير الكبير

على المنصف ( **قوله** ولقوله تعالى واستغفر لذنبيك وللمؤمنين والمؤمنات ) قد يقال هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر بقرينة قوله لذنبيك فان ذنبه صغير قطعاً فلا يتم يكون الزاماً للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغائر حتى يحتاج الى الشفاعته ويمكن أن يقال لاشك في عموم الذنب للصغائر والكبائر ولا دليل على التخصيص وأما قوله لذنبيك فقد سبق ان معناه لذنوب أمتك ولا يخفى عمومها للصغائر والكبائر على ان كون ذنبه صلى الله عليه وسلم صغيراً لا تنفي تخصيص ذنب الأمة وهو ظاهر جدا

( **قوله** انما هي زيادة الثواب ) اعترض عليه بأن الشفاعته لو كانت حقيقة فيأذ كر والكننا شافعين للنبي عليه السلام حيث نسأل الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقاً أجيب بجواز أن يعتبر في الشفاعته كون الشفيع أعلى من المشفع له وأما القول بان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون أعلى ففيه انه على سبيل الشبه والمجاز اذا الشفاعته انما تطلق في العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه اشتقاقه من الشفع كان المشفع له فرد يجعله الشفيع شفعاً بضم نفسه اليه ( **قوله** وهو عام الخ ) فيه بحث اذ لو أبقى ما يفهم من ظاهر الآية على عمومته كما زعموه لزم أن لا يثبت الشفاعته أصلاً لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا خصص فلا مرسهل ( **قوله** وفيه بحث لان الضمير الخ ) قد يجاب عنه بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري كما تقر في الأصول فاذا قلت لارجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه أن يكون جميع العالم على السطح اللهم الا أن يقال لما كان الضمير للنكرة في سياق النفي كان وقوعه فيه كوقوعها فيعم أيضا ( **قوله** والخاص مقدم على العام ) لان الخاص قطعي والعام ظني وهذا على مذهب

﴿ المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان ﴾

الاول في حقيقتها وهي ( في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا أى رجع عليهم بالتفضل والا نعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع ( الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها اذا قدر عليها نقولنا ) الندم لما سيأتى من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا أو طاعة لا يسمى توبة وقولنا ( من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق ونزف العقل ) أى خفته وطيشه ( والا خلل بالمال والعرض لم يكن تابا ) شرعا ( وقولنا مع عزم أن لا يعود اليها زيادة تقرير ) لما ذكر أولا وذلك ( لان النادم على الأمر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة ) واعترض عليه بأن النادم على فعل في الماضي قد يبرده في الحال أو الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبدا ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كالا يخفى ( وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة ) اليه ( اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ) وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضا

الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة وأما على مذهب الحنفية القائلين بان العام قطعي كالخاص الا اذا خص منه البعض فالجواب أن يقال قد خص الشفاعة لزيادة الثواب حيث قبلت للمؤمنين اتفاقا والعام الذي خص منه البعض ظني بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالأحاديث الواردة في الشفاعة لأهل الكبائر والله أعلم ( قوله من حيث هي معصية ) أى لكونه معصية قال في شرح المقاصد الندم لحوف النار أو لطمع الجنة هل يكون توبة فيه تردد بناء على انه ندم لكونه معصية أم لا والحق انه لا تردد لان معنى كونه معصية انها تابعة من الجنة وتو قرب من النار ولا يقرب الرجل منها الا لاهلها المؤمنين نعم خلوص التوبة أن يكون لوجه الله تعالى لا لطمع الجنة ولا لحوف النار لكن التوبة من المعصية من حيث هي معصية يعم الكل والله أعلم ( قوله مع عزم أن لا يعود اليها ) اعترض عليه بأن فعل المعصية في المستقبل لا يخفى بالبال الدهول ونحوه فالعزم على ترك المعادة انما يقارن التوبة في بعض الأحوال ولا تطرد في كل حال وحوايه يفهم من قول الشارح وورد بان الندم الخ ( قوله وفيه بحث لان قوله الخ ) مبنى كلام المصنف ان الظرف متعلق بالعزم ومبنى البحث على انه متعلق بالنفي المستفاد من لا يعود

ويؤيد ماقررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه أملا لفعله في المستقبل احترازا  
 عما اذا زنى ثم جب أو كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير  
 متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحّت توبته باجماع  
 السلف وقال أبو هاشم الزاني اذا جب لا تصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب  
 عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جاز ما يمجزه  
 عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وأيضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على  
 انه مختار الكل أو الاكثر فينا فيه ما صرح به من ان توبة المجرب صحيحة عند غير أبي  
 هاشم فتدبر البحث (الثاني في أحكامها \* الاول الزاني المجرب) أي الذي زنى ثم جب  
 (اذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه منه  
 أبو هاشم) وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له  
 على الفعل فيه (وقال به الآخرون) بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة  
 (والمأخذ) في هذين القولين (وأوضح) كما ذكرناه (الثاني) من تلك الاحكام (ان  
 قلنا لا يقبل) ندم المجرب (فن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه  
 (لوجود التوبة أم لا) لم يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف اليه فيكون  
 (كالايمان عند اليأس) وظهور ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره  
 المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر  
 (الثالث) منها (شرط المعترلة فيها) أي في التوبة (أمر ثلاثة) أولها (رد المظالم) فانهم  
 قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة (و) ثانيها (أن لا يماود ذلك  
 الذنب) الذي تاب عنه أي ذنب كان (و) ثالثها (أن يستديم الندم) على الذنب المتوب عنه  
 في جميع الاوقات (وهي عندنا غير واجبة فيها) أي في صحة التوبة (أما رد المظالم) والخروج  
 عنها برد المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار الى المقتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك  
 (فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر) قال الآمدي اذا أتى بالمظلمة كالقتل  
 والضرب مثلا فقد وجب عليه أمر ان التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع  
 الامكان ليقترض منه ومن أتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الاتيان  
 بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتى باحدهما دون الاخرى (واما ان لا يماود

أصلاً) الى ما ناب عنه ( فلان الشخص قد يندم على الامر زماناً ثم يبدو له والله تعالى مقرب للقلوب ) من حال الى حال قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة الدأني بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غاية انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وحب عليه توبة أخرى عنه ( وأما استدامة الندم ) في جميع الازمنة ( فلان ) الندم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان ( الشارع اقام الحكمي ) أي الامر الثابت حكماً ( مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان ) فان الندم مؤمن بالاتفاق ( ولما في التكليف بها ) أي باستدامة لندم ( من الحرج المنفي عن الدين ) قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره نائباً وارنجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافاً لبعض العلماء وذلك لا مانع بالضرورة ان الصحابة ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه ( الرابع ) من أحكام التوبة ( لم في التوبة الموقته مثل أن يذنب سنة ) في التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنباً عم الاوقات والذنوب ) جميعاً اذ لا يجب عمومهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر أو في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والاندَم على قبائحها كلها لا اشتراكها في العلة المتقضية للندم وندم أيضاً في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون

وبجوز أن يتعلق بالعود أيضاً وهو في المسائل كتعلقه بالنسي ( قوله كما في الواجبات ) قيل لا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نقياً لا يحصل الابتك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه اثباتاً يحصل باثبات واجب دون واجب ورد بان الكلام في الواجبات التي صدرت عن الشارع الأمر بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكاة مثلاً لا في افراد واجب أمر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتناق رقبة أي رقبة كانت وظاهر ان تمام الامتثال بالامر لا يحصل باثبات واحد منها دون آخر بل باثبات الجميع كما ان تمام الامتثال بالنهي لا يحصل بترك قبيح دون آخر من غير فرق فلو لم يصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لم يصح اتيان بعض الواجبات دون بعض لكن التالي باطل اتفاقاً فكذا

المأني به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتباع بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال ويتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات فلنا مراتب القبح أيضا كذلك والا شاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين (الخامس انهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد) فقالوا التوبة حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه وأما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على أنه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس لأحد سواء ذلك (السادس) اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي (الظاهر ان التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها لانهم مأمور بها قال الله تعالى ونوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وايدنا بقبولها ودفعها للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا ينسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا

#### ﴿ المقصد الحادي عشر ﴾

احياء الموتى في قبورهم ومسئلة منكر ونكير لحم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا وانفق عليه سائر الأمة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الاكثر بعده) أي بعد الخلاف وظهوره (وأنكره) مطلقا (ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثرا المتأخرين من المعتزلة) وأنكر الجبائي وابنه والباغي تسمية الملكين منكرآ ونكيرآ وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير انما هو نكير الملكين له (لنا) في اثبات ما هو حق عندنا (وجهان) الاول قوله تعالى النار يمرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب عطف) في هذه الآية (عذاب القيامة عليه) أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا مساء (فعلم انه غيره) ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ما هو كذلك (ليس غير عذاب القبر اتفاقا) لان الآية ردت في حق الموتى (فهو هو وبه) أي بما ذكر من الآية (ذهب أبو

المقدم (قوله احياء الموتى في قبورهم) اتفق أهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ لكن توقفوا في عود الروح ومايتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحياة الكاملة التي معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل هذا الجواب لمنكرو نكير على ماورد في الحديث كذا في شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال بان الجواب للروح بلا آله الجسد لان المكلف بالشرائع هو الروح المدرك وهو مبدأ الأعمال فلا بد من حضوره عند المجازاة سواء كان يعود الى البدن أم لا وأنت خير بأن الاتفاق

الهذيل العلاف وبشر بن المعتز الى أن الكافر يمدب فيما بين النفختين أيضا وإذا ثبت  
 التعذيب ثبت الأحياء والمسئلة لأن كل من قال بمداب القبر قال بهما ( وأما ما ذهب اليه  
 الصالح من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجوز ذلك ) التعذيب  
 ( على الموتى من غير أحياء نفروج عن المقول ) لأن الجمد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه  
 وما ذهب اليه بعض المتكلمين من أن الآلآم تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف من غير  
 احساس بها فإذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للمذاب قبل الحشر فيبطل بما  
 قررناه من ثبوته قبله \* الوجه ( الثاني قوله تعالى ) حكاية على سبيل التصديق ( ربنا أمتنا  
 اثنتين وأحييتنا اثنتين وما هو ) أي وما المراد بالاماتين والاحيائين في هذه الآية ( الا  
 الأمات ) قبل مزار القبور ( ثم الأحياء في القبر ثم الأمات ) فيه أيضا بعد مسألة منكر ونكير  
 ( ثم الأحياء للحشر ) هذا هو الشائع المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا والنقض بذكر  
 الاحيائين أنهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا أي الذنوب التي  
 حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الأحياء في الدنيا لأنهم لم يكونوا معترفين  
 بذنوبهم في هذا الأحياء وذهب بعضهم الى أن المراد بالاماتين ما ذكره بالاحيائين الأحياء  
 في الدنيا والأحياء في القبر لأن مقصودهم ذكر الامور الماضية وأما الحياة الثالثة اعني  
 حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الأحياء في القبر  
 ( ومن قال بالأحياء فيه قال بالمسئلة والمذاب ) أيضا فقد ثبت أن الكل حق وأما حمل  
 الامات الاولى على خلقهم أمواتا في أطوار النطفة وحمل الثانية على الامات الظاهرة وحمل  
 الاحيائين على أحياء الدنيا والأحياء عند الحشر وحينئذ لا يثبت بالآية الأحياء في القبر  
 فقد رد عليه بأن الامات انما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة في أطوار النطف وبأنه قول  
 شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الأكثرين ( هذا والا حادith ) الصحيحة ( الدالة عليه )  
 أي على عذاب القبر ( أكثر من أن تحصى بحيث توارى القدر المشترك ) وإن كان كل واحد  
 منها من قبيل الآحاد منها أنه عليه الصلاة والسلام مر بقبرين فقال أنهم ما يمد بان وما يمد بان في  
 كبير بل لأن أحدهما كان لا يستبرئ من البول وأما الثاني فكان يمشى بالنيمة ومنها قوله استنزهوا  
 من البول فإن عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد صفطته الأرض  
 صفطة اختلفت بها ضلوعه ومنها أنه كان يكثر الاستعاذ بالله من عذاب القبر الى غير ذلك



من الاحاديث المشتملة بعضها على مسألة ملكين أيضا وتسميتهما منكراً ونكبراً مأخوذة من اجماع السلف وأخباره مروية عن النبي عليه الصلاة والسلام ( احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو أحبوا في القبر لذاقوا موتتين \* الجواب ان ذلك وصف لأهل الجنة والضمير في فيها للجنة أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم ) كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة وأما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالحال كأنه قيل لو أمكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها ( و ) قد يقال ( الا الموتة الاولى للجنس لا لوحدة ) وان كانت الصيغة صيغة الواحد ( نحو ان الانسان لي خسر وليس فيها نفي تعدد الموت ) لان الجنس يتناول المتعدد أيضا ( فهذا ) الذي ذكره من الآية واجبتا عنه ( معارضة ما احتجنا به من الآيتين ) ثم انهم بعد المعارضة ( قالوا انما يمكن العمل بالطواهر ) التي تمسكتم بها ( اذا لم تكن مخالفة للمعقول ) فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظوارها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها ( ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصاب ويبقى مصلوبا الى أن تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة فالقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ) ظاهرة ( وبلغ منه من أكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وأبلغ منه من أحرق ) حتى تفتت ( وذري أجزاؤه ) المنفتحة ( في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تمحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقالوا ) أي القاضى واتباءه ( في صورة المصلوب لا يمد في الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكنة ) فانه حي مع انا لا نشاهد حياته ( وكما في رؤية النبي جبريل عليه السلام وهو بين أظهر اصحابه مع ستره عنهم ) وقال بعضهم لا يمد في رد الحياة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسئلة والعذاب وان لم يكن

المذكور يقتضى أن يكون الجواب بالآلة البدن والأشكال مسوق على ذلك فتأمل ( قوله وأخبار مروية عن النبي عليه السلام ) روى عن أبي هريرة رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا أقر الميت اناه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير في حديث طويل ( قوله احتج المنكر بقوله تعالى ) قيل وصف الموتة الاولى يشعر بموتة ثانية وليست الابداحيا الموتى فتكون الآية السكرية حجة

ذلك مشاهداً لنا ( وأما الصورة الاخرى ) يعنى بها ما يشمل الثانية والثالثة اذ هما من واحد ( فان ذلك ) أى التمسك بها ( مبنى على اشتراط البذبة ) في الحياة ( وهو ممنوع عندنا ) كما مر ( فلا بد في ان تعاد الحياة الى الاجزاء ) المتفرقة ( أو بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق المادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى ) كما سلف تقريره

### ﴿ المقصد الثاني عشر ﴾

في ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورد وشهادة الاعضاء ) كلها ( حق ) بل تأويل عند أكثر الأئمة ( والمعدة في انبائها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ) فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت أيضاً السؤال الذي هو قريب من الحساب ( وقوله فسوف يحاسب حساباً يسيراً مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب ) فهذا لاجماع يؤيد الآية الدالة على نبوت الحساب ( وقوله تعالى فأمامنا من أوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك ) فقد ثبت بها قراءة الكتب ( وقوله يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون ) فحققت به شهادة الاعضاء ( وقوله إنا أعطيناك الكوثر ) فانه يدل على الحوض ( مع قوله ) عليه السلام يعني انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضاً

على المنكرين لآلهم وأجيب بان المراد الاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة ( قوله فانه يدل على الحوض ) اختلفوا في ان الحوض هل هو الكوثر أو غيره استدل على الاول بما روى عنه عليه السلام انه قال في أثناء حديث أنس بن مالك الكوثر قلنا الله ورسوله أعلم قال عليه السلام فانه نهر وعدنيته ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه أمتي الحديث وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها واستدل على الثاني بان الكوثر في الجنة اتفاقاً والحوض فيها يقال في المحشر يدل عليه ما روى عن أنس رضي الله عنه قال سألت النبي عليه السلام أن يشفع لي يوم القيامة فقال صلى الله عليه وسلم انا فاعل فقلت يا رسول الله فإني أطلبك قال عليه السلام اطلبني أول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم ألقك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبني عند الميزان قلت فان لم ألقك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبني عند الحوض فإني لا أخطي هذه المواطن الثالثة وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه ما نفس الكوثر أو مستقدمه ينصب فيه ماؤه كما روى في بعض الاحاديث ثم انه قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب منه الا من قدر له السلامة من النار وقيل ان من يشرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظم أبداً بل يكون عذا به بغير ذلك ظاهر لان

كقوله عليه السلام ( لا صحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط أو على  
الميزان أو على الحوض وكتب الاحاديث طائفة ) اى ممتلئة جداً ( بذلك ) لذي ادعينا  
كونه حقاً ( بحيث تواتر القدر المشرك ) ولم يبق للنصف فيه اشتباه ( واعلم ان الصراط  
جسر ممدود على ظهر جهنم يمر عليه ) جميع الخلائق ( المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر  
المتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفياً وإثباتاً ) فنفاه تارة وإثباته أخرى وذهب ابو الهذيل وبشر  
ابن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه ( قالوا ) أى المنكرون ( من اثباته ) بالمعنى  
المذكور ( وصفه بأنه ادق من الشعر وأحد من غرار السيف ) أى حده ( كما ورد به الحديث  
الصحيح و ) انه على تقدير كونه كذلك ( لا يمكن ) عقلاً ( العبور عليه وان امكن ) العبور  
لم يمكن الامع مشقة عظيمة ( فقيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة ) وحينئذ وجب  
أن يحمل قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها ( الجواب القادر المختار  
يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين ) بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب ( كما جاء في الحديث  
في صفات الجائز بن عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم  
من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يده ومنهم من يجر على وجهه \* واما الميزان  
فأنكره المتزلة عن آخرهم الا ان منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته  
كالملاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ماورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل  
والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلاً لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك ( لان الاعمال  
امراض ) قد عدت فلا يمكن اعادةها ( وان امكن اعادةها فلا يمكن وزنها اذ لا توصف )  
لاعراض ( بالخفة والثقل ) بل هما مختصان بالجواهر ( وأيضاً فالوزن للعلم بمقدارها وهى  
معلومة لله تعالى ) بلا وزن ( فلا فائدة فيه فيكون قبيلها تنزه عنه الرب تعالى والجواب انه  
وود في الحديث ) حين سئل النبي عليه الصلاة والسلام كيف توزن الاعمال ( ان كتب  
الاعمال وصحفها ) هى التى توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلى ( فيما لا فائده فيه )

الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد من الاسلام والعياذ بالله تعالى ( قوله ان كتب الاعمال  
هى التى توزن ) وقيل يجعل الحسنات اجساماً نورانية والسيئات ظلماتية فتوزن ( قوله اعلم ان الايمان  
فى اللغة التصديق ) افعال من الامن للصبر ورة أو التعبدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون  
مكذباً أو جعل الغير آمناً من التكذيب والمخالفة وتعدى بالباء لاعتبار الاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وباللام

قد مر مراراً ﴿ المرصد الثالث في الاسماء ﴾

الشرعية المستعملة في أصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماً دينية لا شرعية تفرقه بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية ( والاحكام ) من أن الإيمان هل يزيد وينقص أولاً ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولاً ( وفيه مقاصد

﴿ للمقصد الاول ﴾

في حقيقة الإيمان اعلم ان الإيمان في اللغة ( هو ) التصديق ( مطلقاً ) قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق ( فيما حدثناك به ) وقال عليه الصلاة والسلام الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله أي تصدق ( ويقال فلان يؤمن بكذا أي يصدقه ويعترف به ) وأما في الشرع وهو متملق ماذا كرنا من الاحكام ( يعني الثواب على التفاصيل المذكورة ( فهو عندنا ) يعني اتباع الشيخ أبي الحسن ( وعليه أكثر الأئمة

الاعتبار معنى الاذعان والقبول كذا في شرح المقاصد ( قوله وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته الحديث ) الإيمان الشرعي ان تصدق جزماً بوجود الله تعالى وبالامور الاربعة واليوم الآخر هو القيامة وصف به لتأخره عن أيام الدنيا والمراد بالإيمان به التصديق بما فيه من البعث والحساب وغيرهما من الامور التي أخبر عنها الشارع وههنا بحثان الاول ان الإيمان لو كان عبارة عن التصديق بما ذكرنا ان لا يكون آدم عليه السلام مؤمناً لأنه لم يؤمن بالرسول لعدمهم قبله في زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسول داخل في إيمانه أيضاً ان نفسه كان رسولاً وآمن بانه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لان المؤمن نفسه والمؤمن به كونه رسولاً من عند الله تعالى انه كان مؤمناً بأن الله تعالى سيوجد من ظهره رسلاً الثاني ان الرسول أخص من النبي كما مر في أول الكتاب فليس في الحديث ما يدل على وجوب الإيمان بالأنبياء مع وجوبه وجوابه ان المراد بالرسول ههنا القدر المشترك بين الرسول والنبي وهذا المرسل من عند الله تعالى للدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة أم لا وقد يجاب بأن الأنبياء تبع الرسل فالإيمان بهم إيمان بالأنبياء ( قوله فيما علم بحجته به ضرورة ) أي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة مثلاً عند السؤال عنها كان كافراً عند الجمهور ( قوله وقيل هو المعرفة ) قيل في الفرق بين المعرفة والتصديق ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو أمر كسبي ثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها بما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار أو حجر والإيمان الشرعي يجب أن يكون من الأول فان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب أحد ضرورة من غير أن ينسب اليه اختيار لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون إيماناً شرعياً كذا في شرح المقاصد وفيه بحث فان من حصل له تصديق بلا اختيار اذا التزم العمل بموجبه يكون إيماناً اتفاقاً ولو صدق النبي عليه السلام بالنظرى معجزاته اختياراً لم يلتزم عملاً بموجبه بل عانده فهو كافراً اتفاقاً فاعلم ان المعتبر في الإيمان الشرعي هو اختياره في التزام موجب لا

كالقاضي والاستاذ ) ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة ( التصديق  
 للرسول فيما علم بحيثه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا ) فهو في  
 الشرع تصديق خاص ( وقيل ) الايمان ( هو المعرفة تقوم بالله ) وهو مذهب جهم بن صفوان  
 ( وتقوم بالله وبما جاءت به الرسل ) اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء ( وقالت الكرامية  
 هو كلنا الشهادة وقالت طائفة ) هو ( التصديق مع الكلمتين وروى هذا عن ابي حنيفة  
 رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والملاف وعبد الجبار الى انه الطاعات  
 بأسرها ( فرضا ) كانت ( أو نفلا وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية الى انه  
 الطاعات المفترضة ) من الافعال والتروك ( دون النوافل وقال السلف ) أي بعضهم كابن  
 مجاهد ( وأصحاب الاثر ) أي المحدثون كلهم ( انه مجموع هذه الثلاثة فهو ) عندهم ( تصديق  
 بالجنان وقرار باللسان وعمل بالأركان ووجه الضبط ) في هذه المذاهب الثمانية ( ان الايمان )  
 لا يخرج باجماع المسلمين ( عن فعل القلب و ) فعل ( الجوارح فهو ) حينئذ ( اما فعل القلب  
 فقط وهو المعرفة ) على الوجهين ( أو التصديق ) المذكور ( واما فعل الجوارح فقط وهو

التصديق لا في نفسه وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء أمرا زائدا على التصديق فلي تأمل ( قوله وقال  
 الكرامية هو كلنا الشهادة ) ولا يشترطون التصديق والمعرفة حتى ان من أظهر الكفر وأظهر الايمان يكون  
 مؤمنا لأنه يستحق الخلود في النار ومن أظهر الايمان ولم يتفقه منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة كذا في  
 شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا اخلا قلبه  
 عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد تعلق بينهم ما بان ماذ كرهه القاضي هو الايمان المنجى من  
 النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان مطلقا وانت خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة  
 الكفر هو الخلود في النار فالقول بايمانه مع الخلود في النار كاذ كرهه في شرح المقاصد لا الوجه له هذا وقد يجعل  
 الايمان اسما للاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول عليه السلام ويشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار  
 بدونها ايمانا واليه ذهب الرقائى زاعما ان المعرفة ضرورية فلا يصح على من الايمان لكونه اسم الفعل مكتسب  
 لا ضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بأن الاقرار الخالي عن التصديق لا يكون ايمانا  
 وعند اقترانه به يكون الايمان هو الاقرار فقط ( قوله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج الى ) المفهوم  
 من شرح المقاصد ان الايمان عندهم هو لا اسم لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قال وأما على الرابع  
 وهو أن يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل  
 بالأركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج وأبو غير واحد  
 فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة لانهم اختلفوا في الاعمال فعند أبي علي وأبي هاشم فعل الواجبات  
 وترك المحظورات وعند أبي الهذيل وعبد الجبار فصل الطاعات واجبة كانت أو مندوبة الا ان الخروج  
 عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي أن يكون مذهب العاقل الى هناك كلامه

اما اللسان ( أى فعله ) ( وهو الكلامتان أو غيره ) أى غير فعل اللسان ( وهو العمل بالطاعات ) المطلقة أو المفترضة ( واما فعل القلب والجوارح مما والعجاجة اما اللسان ) وحده ( أوسائر الجوارح ) أى جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها ( لنا ) على ما هو المختار عندنا ( وجوه \* الاول الآيات الدالة على محبة القلب للإيمان نحو أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقلوبهم مطمئن بالإيمان ومنه ) أى وبما يدل على محبة القلب للإيمان ( الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب ) وكونها في أكنة فأنها واردة على سبيل البيان لامتناع الإيمان منهم ( ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا إله إلا الله هلا شقت قلبه ) وإذا ثبت أنه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لأن الشارع إنما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخاطب فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغيراً عن وضع اللغة لتبين للأمة نقله وتغييره بالتوقيف كما نيين نقل الصلاة والزكاة وأمثالهما ولا شهرة اشتهاه نظائره بل كان هو بذلك أولى \* ( الثاني جاء الإيمان مقروناً بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير ) وعلى أن العمل ليس داخلاً فيه لأن الشيء لا يعطى على نفسه ولا الجزء على كله ( الثالث أنه ) أى الإيمان ( قرن بضد العمل الصالح نحو وإن طائفتان من المؤمنين اختلفتا ) فأثبت الإيمان مع وجود القتال ( ومنه ) أى وبما يدل على كونه مقرواً بضد العمل الصالح ( مفهوم

( قوله الاول الآيات الخ ) لا يخفى أن هذه النصوص حجة على من يجعل الإيمان عبارة عن مجرد الاقرار باللساني كالكرامية وليس بحجة نفي القطع بكون الإيمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز أن يكون تخصيص القلب بالذكريات لكونه رئيس الأعضاء ومستتبعا لما عده كادل عليه قوله عليه السلام ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسد فسد الجسد كله ألا وهي القلب وأما الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب لعدم اعتبار فعل اللسان كما لا يخفى ( قوله ولا الجزء على كله ) فإن قلت يجوز أن يكون عطف الجزء على الكل ههنا اهتماماً للشأن ونحو بضاع عليه لكونه كمال الإيمان وسبب الترتيب ثمرة عليه قلت ما ذكرته خلاف الظاهر لا يصار إليه مالم يصرف عن الظاهر الذي هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه فيتم البرهان ( قوله ومنه مفهوم قوله الذين آمنوا الآية ) الاستدلال بالآية على المدعى مبنى على أن المراد بالظلم المعصية وقيل المراد به الشرك كما روى أنه لما نزل شق ذلك على الصحابة رضى الله عنهم وقالوا أينالم يظلم على نفسه فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليس ما نظنون إنما هو ما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم وحيث يجب أن يقال المراد بقوله تعالى آمنوا هو الإيمان الظاهري أى الذى يعلم منهم بحسب

قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ( فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه ( فان قيل فلم لا يجعلونه التصديق باللسان ) يريد انكم اذا اثبتتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية ( فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى ) بل كان مهمل ( أو ) فرض ( وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به ) على ذلك التقدير ( مصدقا ) بحسب اللغة ( قطعاً فالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدالتها على معناها ) وأيما كان ( فيجب الجزم بعلم العقلاء ) من أهل اللغة ( ضرورة بالتصديق القلبي ) فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني ( ويؤيده ) اي يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب ( قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية ) فقد أثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفي الايمان فلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني ( احتج الكرامية بأنه تواتر ان الرسول عليه السلام والصحابة والتابعين كانوا يقننون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي ( وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين ) فعلنا انه الايمان بلا علم وعمل ( الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر ) مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين ( و ) معارضته بنحو قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و ) حله بأن يقل ( لا نزاع في انه ) أي التصديق اللساني ( يسمى ايمانا لغة ) لدلالته على التصديق القلبي ( و ) لافي ( انه ) يترتب عليه ( في الشرع ) أحكام الايمان ظاهراً ( فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلاسترة فينطبق به الاحكام الدنيوية ( وانما النزاع فيما بينه وبين الله ) النزاع في الايمان الحقيقي

ظواهرهم من الاقرار والاثبات بالعمل الدالين ظاهراً على التصديق وبنفي اللبس بالظلم أن لا يكونوا منافقين أو يقال معنى ولم يلبسوا إيمانهم بظلم لم يكفروا بعد الايمان ولم يرجعوا عنه ( قوله الجواب معارضته بالاجماع ) المعارضتان اعانتا وجهان على ما نقلته من المقاصد وأما على ما نقلته من تفسير القاضي فلا



الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية (ثم نقول) لهم (يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فتممه) منه (مانع من خرس وغيره) نخوف من مخالف (أن يكون كافرا وهو خلاف الاجماع \* احتج المعزلة بوجوه منها مايدل على اثبات مذهبهم ومنها مايدل على ابطال مذهب الخصم \* القسم الأول أربعة \* الأول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان أما ان فعل الواجبات هو الدين ولقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقم الصلاة وابتاء الزكاة وذلك دين القيمة ) اذ لا يخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي أمرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين (وأما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وأما ان لا سلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ولا يستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله فأخرجنا من كان فيها الآية ) يعني ان كلمة غير في قوله فأخرجنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فأخرجنا فيها أي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين انه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فأخرجنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان بالاسلام (قلنا لفظ ذلك) في تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات (لانه واحد مذكر فلا يصح) أن يكون (اشارة الى الكثير والمؤث) فإن أكثر المذكورات مؤث (وهو) أي جملة اشارة الى الاخلاص (أولى من تقدير الذي ذكرتم) والظاهر المطابق لنهاية العقول أن يقال من تقدير الذي أمرتم به أو الذي ذكر (اذ فيه) أي في كونه اشارة الى الاخلاص (تقرير اللفظ) على

( قوله وأما ان الاسلام هو الايمان ) فان قلت ما ذكرتم من دليل اتحاد الايمان والاسلام معارض بالحديث المذكور في المصايح وهو ان جبريل عليه السلام جاء الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اخبرني عن الايمان فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن تؤمن بالله وملائكته الحديث فقال اخبرني عن الاسلام فقال صلى الله تعالى عليه وسلم أن تشهد أن لا اله الا الله الحديث فانه يدل على ان الاسلام مغاير للايمان وثمرة له قلت قد سبق ان الدليل الواحد لا يعارض المتعدد عند بعض المحققين سيما وذلك الواحد حديث والمتعدد آيات فينبغي أن يحتمل تفسير الاسلام في الحديث على تفسير ثمرته (قوله والظاهر المطابق الخ) انما قال الظاهر لجواز أن يكون الخطاب في قوله الذي ذكرتم للخصوم الذين جعلوا اللفظ ذلك في الآية اشارة الى جميع ما تقدم على معنى ذلك الذي

أصلها وفي كونه إشارة إلى المذكور مطلقا إخراجها عنه (هذا) كما مضى (و) أما المقدمة  
 (الثالثة) وهي أن الإسلام هو الإيمان فهي (أنما تصح) وثبت بالدليل الأول (لو كان الإيمان  
 ديناً غير الإسلام) لأن الآية أنما دلت على أن كل دين مغاير للإسلام فإنه غير مقبول  
 لا على أن كل شيء مغاير له غير مقبول فالأحد بين الإسلام والإيمان أنما ثبت بهذه الآية  
 إذا ثبت كون الإيمان ديناً (وفيه مصادرة لا يخفى) لأن كون الإيمان ديناً أي عمل الجوارح  
 الذي هو الإسلام في قوة كونه عين الإسلام فآيات الثاني بالأول يكون دوراً من قبيل  
 أخذ المطلوب في إثباته ولو اقتصر على منع كونه ديناً أذهو في قوة أول المسئلة أعني كون  
 الإيمان عمل الجوارح لكان أولى وأما قضية الاستثناء فإنها تدل على تصديق المسلم والمؤمن  
 دون الإسلام والإيمان الأبري أن الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك  
 والبكاء فضلاً عن الاتحاد (الثاني) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم  
 أي صلاتكم إلى بيت المقدس) وذلك لنزول الآية بعد نحو بل القبلة دفعتوهم اضاعة  
 صلوات كانت إليه (فلنا بالتصديق بها) أي لا يضيع تصديقكم برجوب الصلوات التي  
 توجهتم فيها إلى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم  
 حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الأصلي وإن سلم أن المراد الصلاة جاز أن يكون مجاز وهو  
 أولى من النفل الذي هو مذهبكم (الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المذهب  
 داخلاً في الإيمان وأنما قلنا هو ليس بمؤمن (لأنه يخزي) يوم القيامة (ل قوله تعالى فيهم  
 ولهم) في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون أي (ولهم في الآخرة عذاب النار) فالله كور  
 في الكتاب معنى القرآن لأنظمة (مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير) ديناً  
 أنك من تدخل النار فقد أخزيت (فإن هذين القولين مما يدلان على أن قاطع الطريق  
 يخزي يوم القيامة) (والمؤمن لا يخزي) في ذلك اليوم (ل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي  
 والذين آمنوا معه قلنا) عدم الأخزاء لا يعم المؤمنين جميعاً بل (هو مخصوص بالصحابة) كما  
 يدل عليه لفظ معه (ولا قاطع طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال وإيضاح يجوز أن يكون

أمرهم به كما ذكره الشارح فيما سبق وإن لم يذكره المصنف (قوله أي صلاتكم) لو صح هذا لزم أن يكون  
 الصلاة وحدها إيماناً مع أنه فعل جميع الواجبات عندهم (قوله مجازاً) لظهور العلاقة وهي كون الصلاة  
 من شعب الإيمان وثمراته وداله عليه (قوله ولا قاطع طريق فيهم) بل كلهم عدول ولهذا لا يختلف في قبول



كالهتق ( الثاني من صدق ) بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ( و ) مع ذلك ( سجد  
 للشمس ينبغي أن يكون مؤمنا والاجماع على خلافه فلنا هو دليل عدم التصديق ) أي  
 سجوده لما يدل بظاهره على أنه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم  
 إيمانه لا لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان ( حتى لو علم أنه لم يسجد لها  
 على سبيل التعظيم واعتقاد الألوية ) بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق ( لم يحكم بكفره  
 فيما بينه وبين الله ) وإن أجرى عليه حكم الكفر في الظاهر ( الثالث ) قوله تعالى ( وما يؤمن  
 أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ) فإنه يدل على اجتماع الإيمان مع الشرك ( والتصديق  
 بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لأن التوحيد مما علم مجيئه به ) فلا يكون الإيمان  
 عبارة عن ذلك التصديق ( فلنا ذلك ) الذي ذكرتموه ( مشترك الإلزام لأن لشرك منافع  
 للإيمان اجماعا ) وفعل الواجبات لا يتنافى فلا يكون إيمانا ( ثم ) نقول في حله ( أن الإيمان  
 المعدي بالبلاء هو التصديق ) ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين  
 بل بما قيد به ظاهراً وهو الله سبحانه وتعالى ( والتصديق بالله لا يتنافى الشرك إذ لعله بوجوده  
 وصفاته ) الحقيقية ( لا بالتوحيد ) الذي هو من الصفات السلبية وحاصله أن الإيمان في اللغة  
 هو التصديق مطلقاً وفي الشرع هو التصديق مقيداً بأمر مخصوص هو جميع ما علم كونه  
 من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي وأعلم أن الإمام الرازي  
 قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالإيمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فلا إيمان  
 الذي لا يجامع الشرك وجب أن يكون مغايراً للتصديق ثم أجاب عنه بأن ذلك حجة عليكم  
 لأن أفعال الواجبات قد تجامع الشرك والإيمان لا يجامعه فدل على أن فعل الواجبات ليس  
 بالإيمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الإلزام لأعلى ما في الكتاب ( احتج الآخرون )  
 القائلون بأن الإيمان فعل الطاعات بأسرها والقائلون بأنه مركب من التصديق والاعتراف

المذاهب ( قوله لأعلى ما في الكتاب ) حيث يدل التقرير وأقام المناقاة مقام المجامعة فليستأمل ( قوله والقائلون  
 بأنه مركب الخ ) رد عليهم أن الحديث على ما حاولوه عليه يدل على أن الشهادة أعلى وأفضل من التصديق القلبي  
 بجميع ما علم محي الرسول صلى الله عليه وسلم بالضرورة وليس كذلك ويمكن أن يدفع بأنه مخصص بالاجماع  
 أو يريد أنها أفضل منه من حيث أنها تحقق الدماء والاذلال لأنها أفضل منه من كل وجه أو المراد بإضافة فعل  
 التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على المضاف إليه أي المشهور المعروف من بينها بالفضل بين أهل الملل  
 قول لاله الا الله وهذا أيضاً يندفع ما قبل من أن الحديث يدل على أفضلية قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله

والعمل جميعا ) بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبا اعلاها قول لا اله الا الله وادناها امانة الاذي عن الطريق . الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان امانة الاذي عن الطريق ليس داخل في أصل الايمان حتى يكون فائدة وغير مؤمن بالاجماع ) فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بأن الايمان هو المعرفة أو التصديق مع الافراد

### ﴿ المقصد الثاني ﴾

في ان الايمان هل يزيد وينقص أثبتته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو ) بحث لفظي لانه ( فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلها لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت ) لا بحسب ذاته ( لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو ) أى احتماله ( ولو بأبعد وجه ينافي اليقين ) فلا يجامعه ولا بحسب متعلقة لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا ( وان قلنا هو الاعمال ) اما وحدها أو مع التصديق ( فيقبلها وهو ظاهر

من الصلاة والحج وأمثالهما مع ان الأمر بالعكس وأما ما قيل في الجواب من ان أفضليته من حيث أنه سبب لصحة الأنفس والدماء والأموال لا مطلقا وفيه بحث لان الصلاة والحج الشرعيين أيضا كذلك وقد يقال أفضليته من حيث انه أساس الكل وما لم يوجد لم يعتبر شيئا منها ففيه حشيتان ليستا في غيره من الأعمال وهو التقدم والتوقف عليه ( قوله الايمان بضع وسبعون ) أى الايمان الكامل الذي في أعلام مراتبه وهو المشتمل على أصوله وفروعه الاسلامية وفروضها واجبا ومندوبا والبضع في العدد بكسر الباء وبعض العرب يفتحها وهو ما بين الثلاث الى التسع وهذا الحديث حجة على الجوهرى حيث زعم أنه يقال بضع سنين وبضعة عشر رجلا وبضع عشرة امرأة فاذا جاوز لفظة العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون قيل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لا الحصر لان خصائل الايمان أكثر منه ويدور في خلدي والله أعلم ان المراد بالمبالغة في الكثرة سبعين يستعمل للكثرة كثيرا قال الله تعالى في سلسلة ذرعه سبعون ذراعا فلما زاد على ما يستعمل في الكثرة بعد ذكره آل المعنى الى أنه أكثر من الكثير وذهب بعض العلماء الى أن المراد سبع وسبعون وقد جاء في رواية الايمان سبع وسبعون ونص الراغب الأصفهاني في الذريعة على أن الفروع الكلية اثنان وسبعون واستخرج ذلك عن وجه لطيف فن أراد الاطلاع عليه فلم ينظر فيه ( قوله ليس داخل في أصل الايمان الخ ) قال السلف كون الاعمال شعبا من الايمان لا ينافي كونها جزأ منه ولا يدل على استلزام انتفاؤها انتفاؤه لجواز ان يكون أجزاء غير أصلية له نظير هذا انه لو قرئ سورة بتمامها كان كلها فرضا واذا ترك بعضها لم يكن تارك فرض ( قوله وان قلنا هو الأعمال فيقبلها وهو ظاهر ) أما اذا أراده مطلق الطاعات فرضا كان أو نفلا تركا أو فعلا كما ذهب اليه البعض فإزيداده وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها ظاهرا وأما اذا أراده ما هو المفضوض منها كما ذهب

والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان (لوجهين) أي بحسب الذات وبحسب المتعلق (الاول القوة والضعف) فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا (قولكم الواجب اليقين والتفاوت) لا يكون الا (لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك) الاحتمال فقط اذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض (ثم ذلك) الذي ذكرتموه (يقضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وانه باطل اجماعا وقول) أي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لانتضائه تلك المساواة وقول (ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي) فانه يدل على قبول التصديق اليقيني لازيادة كما سلف تقريره (والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) في كونه ايمانا حقيقيا فان إيمان أكثر العوام من هذا التقييل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما (الثاني) من وجهي التفاوت اعني ماهو بحسب المتعلق أن يقال (التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال) يعني ان افراد ما جاء به متمدة وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزأ من الايمان ولا شك ان التصديقات التفضيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان (والنصوص) كنحو قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا (دالة على قبوله لهما) أي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الاول

### ﴿ المقصد الثالث ﴾

في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه

اليه آخر ون فازدياده ايماءو بحسب ازدياد أوقاتها وانقصه بحسب انتقاصها أو بعدم وجوبها كما في الحج والزكاة للفقير (قولم الأول القوة والضعف) قيل هذا مسلم لكن لا طائل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية أعني القلة والكثرة فان الزيادة أكثر ما يستعمل في الأعداد وأما التفاوت في الكيفية أعني القوة والضعف فخرج عن محل النزاع (قولم ولا شك أن التصديقات التفصيلية الخ) قيل تلك التفاصيل لما كان الايمان بهار متجالا حاصله لا بالاطلاع عليها لينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط نعم يتصور ذلك التفاوت في عصر النبي عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عليه السلام فكما ازدادت تلك الجملة ازدادت تصديق المتعلق بها لا محالة (قولم بالوجه الثاني) صرحنا الى قبوله لهما بالوجه الاول أيضا باعتبار هذه الدلالة أعني دلالة قوله تعالى واذا تليت الآية غير

ضرورة فان قيل فساد الزنار ولا بس الفيار بالاختيار لا يكون كافراً ( اذا كان مصدقاه  
 في الكل وهو باطل اجماعاً ) قلنا جعلنا الشيء ( الصادر عنه باختياره ) علامة للتكذيب فحكمنا  
 عليه بذلك ) أي بكونه كافراً غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى  
 واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في وجود الشمس لا يقال اطفال  
 المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا كماراً لا مؤمنين وهو باطل لا نأقول هم مصدقون  
 حكماً لما علم من الدين ضرورة انه صلى الله عليه وسلم كان يحمل ايمان أحد الابوين ايماناً  
 للأولاد ( وهو ) أي الكفر ( عند كل طائفة مقابل مأسره به الايمان ) كما هو عندنا مقابل  
 لما فسرناه به فن قال الايمان معرفة لله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال  
 الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المنزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا  
 ( فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد أبطلناه وقالت المنزلة المعاصي ) فقام ( ثلاثة ذ  
 منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز ) الجهل ( برسالة رسوله  
 كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك ) وكسب الرسول والاستخفاف  
 به ( فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج ) مرتكبه ( الى منزلة بين  
 المنزلين ) أي الكفر والايمان على معنى انه ( لا يحكم على صاحبها بالكفر اسائر ) ما تصف

مستبعد كما لا يخفى ( قوله وهو عندنا عدم تصديق الرسول عليه السلام ) سواء كان مكذبا له عليه السلام أو شا كافي  
 صدقه وأما ما ذكره في تفسير القاضى من أن الكفر انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول عليه السلام به فاعل  
 مراده بالانكار عدم التصديق ليعم الشك ( قوله لا نأقول هم مصدقون حكماً الخ ) وهذا أيضاً يدفع ما يتوهم من انه  
 يلزم أن لا يكون النائم مؤمناً لا تصديق له لان النوم مضاد للعلم عندنا ووجه الاندفاع ان الشارع جعل التصديق  
 المحقق في حكم الباقي ما لم يطرأ عليه ما يضاذه فهو مصدق حكماً وقد يجاب بان التصديق ليس بادرالك بل هو كلام  
 نفسى على ما وقع في كلام بعضهم ولا نسلم المناقاة بينه وبين النوم ولا يخفى ما فيه ( قوله وهو عند كل طائفة يقابل  
 ما فسر به الايمان ) رده في شرح المقاصد بأنه لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين أصلاً ويمكن دفعه بان  
 التقابل لا يلزم أن يكون بالاجاب والسلب حتى يرد ما ذكره فتأمل ( قوله وبطلانه ظاهر ) لاستلزامه أن  
 يكون النصارى مؤمنين ( قوله فقالت الخوارج كل معصية كفر ) فان قلت يلزم السلف وأصحاب الأثر  
 القائلين بأن الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالأركان ان يقولوا بما قال به الخوارج بناء على أن  
 الشيء ينتفى بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والايمان مع انهم لا يجعلون تارك العمل خارجاً من الايمان  
 ويقطعون بعدم خلوه في النار قلت أحيب عنه بأن الايمان يطلق على ما هو الاساس والأصل في دخول الجنة  
 وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكمال المنجى وهو الذى عد العمل ركناً منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم



به من (أعماه) الصالحة (ولا بالابن لا يهامه عدم التصديق) بل بحكم عليه بالفسق (ويعبر عنها) أى عن المعاصى المخرجة الى تلك المنزلة (بالكسائر) كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها وأول من أحدث القول بهذا لإخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد (ومنها ما لا يخرج) أى قسم لا يخرج (ككسوف العورة والسفاه ويسمى بالصنائر) ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايحسان (وسنزيده) أى نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة (بيانا في المقصد الذي يتلوه \* تذيب \* في تفصيل الكفار) فنقول (الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أولا والثاني اما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالجبوس (واما غير معترف بها) أصلا (وهو اما معترف بالقادر الخسار وهم البراهمة أولا وهم الدهرية) على اختلاف أصنافهم (ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم اما عن عناد) وعذابه مخلدا جمعا (واما عن اجتهاد به بلا تقصير فالجاحظ والمنبري على أنه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت أنه مخالف لاجماع من قبلهما (و) الاول هو (المعترف بنبوته عليه الصلاة والسلام اما مخطئ في أصل) من المسائل الاصولية (وسنبين) في المقصد الخامس (انه ليس بكافر أولا) يكون مخطئا في عقائده المتعلقة بأصول الدين (وهو اما) أن يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج مانفاق أو عن تقليد وقد اختلف فيه فن قال انه ناج) هذا الاعتقاد التقليدى (فلان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم لا كثرون ومن قال انه غير ناج) به (فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه) أى العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده) في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله فن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها (وان لم يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها) فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد فن لم يكن عالما بها بأدلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا

للأول والثاني وقد أشرنا فيما سبق الى وجه دفع آخر فليترك (قوله وهم الدهرية) المفهوم من شرح المقاصد ان الدهري أخص من ذلك لانه قال الكافران قال يقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان

## ﴿ المقصد الرابع ﴾

في ان مركب الكبيرة من أهل الصلاة ( أى من أهل القبلة ) مؤمن وقد تقدم بيانه في  
مسئلة حقيقة الايمان ورضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب  
الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا يؤمن ولا كافر  
حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون  
فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما أنزل فيدخل فيه الفاسق المصدق وأيضا فقد علل  
كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما أنزل الله  
( قلنا ) الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتل العموم والخصوص فنقول ( المراد  
من لم يحكم بشئ مما أنزل الله أصلا ) ولا نزاع في كونه كافرا ( أو ) نقول المراد بما أنزل الله ( هو  
التوراة بقرينة ما قبله وهو انا أنزلنا التوراة الآية وامتناغير متعبدين بالحكم فيختص باليهود )  
فيلزم أن يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه \* ( الثاني ) من تلك  
الوجوه قوله تعالى وهل يجازي الا الكفور ) فانه يدل على ان كل من يجازي فهو كافر  
وصاحب الكبيرة ممن يجازي لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا  
( قلنا ) هو ( متروك الظاهر ) لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا ( اذ  
يجازي غير الكفور وهو المثاب ) لان الجزاء يعم الثواب والعقاب ( و ) أيضا ذلك الحصر  
متروك ( لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ) فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص  
بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعني قولك ذلك جزيناهم بما كفروا فالمنعنى وهل يجازي

كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل ( قوله ذهب الخوارج الى أنه كافر وذهب الاز راقا الى انه مشرك لانه  
يعمل عملا لله تعالى وعملا لغيره وهو نفسه أو الشيطان أو غيرها ) ( قوله والحسن البصري الى أنه منافق ) أى  
مظهر للايمان مبطن للكفر وأصله من نافق البروع أى أخذ في نفاقه وهى احدى جحربه يكتمها ويظهر  
غيرها وهو موضع رفعه فاذا أتى من قبل القاصعاء وهو جحده الذى يقصع فيه أى يدخل ضرب النفاق برأسه  
فينفق ويخرج منه والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه على انه مؤمن في  
الجملة وان لم يكن مؤمنا كاملا لان الوجه الثانى من وجهى استدلاله على مذهبه يدل على عدم الاعتقاد فيكون  
كافر اللهم الا أن يراد بنى الاعتقاد تضعيفه على نطق قولهم زيد ليس بشئ وعلى هذا يقول الى كلام أهل السنة  
والمشهور خلافا وفي بعض الكتب ان الحسن البصري رجع عن هذا المذهب ( قوله المراد من لم يحكم بشئ  
بما أنزل الله تعالى أصلا ) وقد يجاب بأن الحكم بالشئ التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما أنزل الله تعالى فهو  
كافر وليس بشئ لان السياق صريح في ان المراد بالحكم بما أنزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما وافقه

ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز أن يجازى جزاء مغايراً لما يختص بالكافر  
 ( الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر ) أي لم يحج ( فان الله غنى عن العالمين )  
 فقد جمل ترك الحج كفراً ( قلنا المراد من جحد وجوبه ) ولا شك في كفره \* ( الرابع )  
 قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد أوحى الينا ( أن العذاب على من كذب وتولى )  
 فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد  
 فيه من الوعيد ( قلنا ) هو أيضاً ( متروك الظاهر ) ومخصوص ( للاتفاق على عذاب شارب  
 الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى ) لا يكذبون الله تعالى  
 ( وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب \* الخامس قوله  
 تعالى فأندرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى ) فانه يدل على ان  
 كل من يصلى النار فهو كافر ( والفاسق ) أى مرتكب الكبيرة ( يصلاها ) أي النار والآيات  
 العامة الموعدة بدخولها ( قلنا لعل ذلك نار خاصة ) يعني ان الضمير في يصلاها عائد الى نار  
 منكرة فاعلم تنكيرها للوحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لا يصلاها الا الكافر \* ( السادس  
 قوله تعالى في حق من خفت موازينه ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون  
 و ) حينئذ نقول ( الفاسق ممن خفت موازينه ) لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو  
 مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر ( قلنا بل ثقلت ) موازين الفاسق ( بالآيمان )  
 فلا يندرج فيمن خفت موازينه \* ( السابع ) قوله تعالى ( يوم تبيض وجوه وتسود وجوه )  
 فأما الذين اسودت وجوههم أ كفرتم بعد ايمانكم ( والفاسق ممن وجهه مسود ) بالمعصية  
 فيكون كافراً ( قلنا لا نسلم أن كل فاسق كذلك ) أي مسود الوجه يوم القيامة فان الآية

لامعناه الاصطلاحى الذى هو التصديق ( قوله قلنا المراد من جحد وجوبه ) وأيضا يجوز أن يكون التعبير عن ترك  
 الحج بالكفر بطريق الاستعارة استعظاما له أو تغليطا في الوعيد عليه ( قوله قلنا لعل ذلك الخ ) وأيضا يحتمل أن  
 يكون قوله لا يصلاها صفة مخصصة لا كاشفة فينبذ لا يتم الاستدلال أيضا ( قوله ثقلت بالآيمان ) فيه بحث لانه  
 يؤدى الى نفي جزاء المعصية مع الايمان لان من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية على ما نطق به القرآن وحله  
 على ان عاقبته ذلك لم يقل به أحد من المفسرين فالأقرب ان يقال أن لتزِيل المخالف منزلة المكذب اذا جعلت  
 الآية شاملة للفاسق مساعدا على قاعدة المعاني كما في قوله تعالى انهم لا ايمان لهم وقوله تعالى لو كانوا يعلمون للقطع  
 بأن بعض الفاسقين ليس بمكذب ( قوله الفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية ) ان قلت قد ورد في الصحيح من  
 الاحاديث ان الامة تبعث غرامن آتار الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه في ذلك اليوم قلت لعلمهم

لا تقتضي ذلك ( بل هي واردة في بعض الكفار ) الذين كفروا بعد ايمانهم ( لقوله أ كفرتم بعد ايمانكم \* الثامن انه ) أى مرتكب الكبيرة ( من أصحاب المشأمة وقال تعالى والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة ) فدل على انه كل من كان من أصحاب المشأمة فهو كافر ( قلنا هو ) أى ما ذكرتم من معنى الآية ( من باب ايهام العكس ) فانها تدل على ان كل من كفر كان من أصحاب المشأمة وذلك لا ينمكس كليا كما توهمتموه ( و ) أيضا ( ينتقض ) استدلالكم بهذه الآية ( بالزاني والسارق ) المصدقين بما هو من ضرورات الدين فانهما من أصحاب المشأمة ( مع عدم تكذيبهما \* ( التاسع ) قوله تعالى ( ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ) وأنه يقتضى حصر المبتدأ في الخبر ( والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر ( قلنا الحصر ) الذي ذكرتموه ( ممنوع ) كونه مستفادا من الآية ( لان الكافر ابتداء كذلك ) أى فاسق لانه وان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطاريء على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكافر الكامل \* ( العاشر ) قوله تعالى ( انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله ) أى ثوابه ( قلنا ) كونه آيسا ( ممنوع للرجاء ) الحاصل له بسبب ايمانه ( الحادى عشر ) قوله تعالى ( انك من تدخل النار فقد أخزيت به مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ) ونفريه ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للآية الاولى وكل مخزى كافر للآية الثانية ( قلنا المفرد المحلى باللام )

يوردون الكلام في فاسق يكون فسقه بترك الوضوء ( قوله الثامن انه من أصحاب المشأمة ) قيل هم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم كما سيجئ مثله وقيل هم الذين هم شؤم وشر على أنفسهم فكذلك يمكن المنع لان الشؤم والشر بالكفر وقيل الذين يسلك بهم الى النار شمالا والظاهر اما كان المنع حينئذ أيضا ( قوله من باب ايهام العكس ) قيل في كونه من هذا الباب بحث اذا الظاهر من الآية حصر أصحاب المشأمة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه أيضا بكونه منها كافر لم يصح ذلك الحصر والجواب انهم ليس ضمير الفصل لانه شرطه على ما بين في النعوان يكون الخبر معرفة باللام أو افضل من أو فعلا مضارعا فعدم الحصر حينئذ ظاهر ( قوله مع عدم تكذيبهما فيه خلل مبنى على توهم نظم الآية هكذا والذين كذبوا بآياتنا وتبدل به بقوله مع عدم كفرهم لا يجدى نفعا لانه غير مسلم عند الخصم ( قوله انك من تدخل النار فقد أخزيت به ) لا يقال هذا حكاية كلام الابرار ولا يمنع الكذب عليهم لانا نقول هو في معرض التصديق عرفا نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون أخزيت به من الخزية لامن الخزي فلا يتكرر الوسطى القياس الذي ذكره ولا يتم الاستدلال على ان الخزي الذي يكون اليوم ظرفا له خزي خاص فاعله خزي يوم الحساب لا خزي يوم دخول النار

وهو الخزي ههنا ( لا عموم له ) عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر ( أو ) نقول  
( المراد به ) على تقدير عمومته ( الخزي الكامل ) فيلزم حينئذ انحصار افراده في الكافر  
لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه \* ( الثاني عشر ) قوله تعالى ( وأما من أوتى كتابه بشماله )  
فيقول ياليتني لم أوت كتابيه ( الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ) والفاسق لا يؤتي كتابه  
بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لثالث هناك فيكون كافراً ( قلنا ذكر قسمين ) من الناس  
في ذلك اليوم اعني من يؤتي كتابه بيمينه ومن يؤتي بشماله ( لا يدل على عدم ) القسم ( الثالث )  
اذ يجوز أن لا يؤتي بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك  
( مع ان التخصيص ظاهر ) أي ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن  
بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتي كتابه بشماله لان فساق أهل القبلة مؤمنون بالله أي  
مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن \* ( الثالث عشر ) الفاسق ظالم على غيره  
أو على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى ( ألا لعنة الله على الظالمين ) الذين يصدون عن سبيل  
الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كفرون ( قلنا يلزم ) مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث  
اعترفوا بظلمهم ) فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا أنفسنا وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس  
اني كنت من الظالمين وحله أن يقال ماذا كر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير  
كل ظاهر \* ( الرابع عشر ) قوله تعالى وأما الذين فسقوا فأوهم النار الآية ) وتامها كلما  
أرادوا أن يخرجوا منها أعيدها فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون  
فانه يدل على ان كل فاسق كافر ( قلنا ) ليس قوله وأما الذين فسقوا باقيا على عمومته الظاهر  
لانه يقتضي ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا \* الخامس عشر قوله تعالى  
يتساءلون عن المجرمين ماسلككم في سقر الى قوله وكنانكذب بيوم الدين ) فثبت بذلك  
ان كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق مجرم لا يدخل النار ( قلنا قد مر  
جوابه ) وهو ان الآية متروكة الظاهر والالزام كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل  
قطعا \* ( السادس عشر ) قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا ) اذ يعلم منه  
ان الانسان امامتق يساق الى الجنة أو كافر يساق الى النار ( و ) الجواب عنه ( قد مر مثله ) وهو

( قوله والالزام كون كل مجرم مكذبا ) فالمراد المجرمون الكاملون والمجرمون المخصوصون ( قوله ) والجواب عنه  
قد مر مثله ) يمكن أن يجاب أيضا بان الانتفاء قد يكون بالتصديق عن التكذيب ومما أتاه الكافر يدل عليه

ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث \* (السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلاة متممداً فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانياً قلنا الآحاد لا تعارض الاجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين \* والثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداوته كفر قلنا لانسلم عدم الواسطة بين كل ضدين ) فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة \* احتج من زعم انه \* أي مرتكب الكبيرة ( منافق بوجهين \* الاول \* ) نقل وهو ( قوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد أخلف واذا حدث كذب واذا أثنى خان قلناه هو ترك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلف عليه خلة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج ) بذلك ( عن الايمان الى النفاق اجماعا ) وقيل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت معاملة الشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها مكة فلا ألا تري ان اخوة يوسف وعدوا أباهم ان يحفظوا فاحفظوا وأثمهم أبوهم فخانوا وكذبوا في قولهم فأكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف الدلول عنها \* ( الثاني ) عتي وهو ( أن من اعتقد ) من العقلاء ( ان في هذا الحجر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد ) وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة ( قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة ) وغير محققة ( اذ يجوز التوبة والعفو فافتراقا \* احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر ) من ان الايمان عبارة عن الطاعات ( ولا كافرا بالاجماع لانهم ) أي الصحابة ومن بعدهم من السلف ( كانوا

فضاق المؤمنين بدخلون في الذين اتقوا اللهم الا أن يقال سوق بعض فساقهم الى النار مما لا شبهة فيه فيلزم ان يكونوا كافرين ولا قائل بالفصل وحينئذ يحتاج الى جواب المتن قطعاً ( قوله وهو قوله عليه السلام آية المنافق ) قيل يحتمل ان يراد المنافق في الاعمال لا في الدين وقد يقال لا معنى لقول الحسن رضى الله عنه لان النفاق اظهارا لصلاح مع فساد الباطن والفاسق من صلحت سريره ونظر فساد فساد فكان ضد المنافق وأنت خير بأنه اذا كان مراده بالمنافق مبطن الكفر ومظهر الايمان لم يتجه ما ذكر ( قوله احتج المعتزلة ) قال في شرح المقاصد وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق أو بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم وهو الذي نسيجه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وتنفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة النوع من الايمان وبين منزلة الكفر باتفاق وكأنه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات ان اثر يدها هو من قبيل الاعراض والافقدها هو يصرحون بأن من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبأن القول بتعدد التقديم كفر من غير فرق

يقيمون عليه الحد ) في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ( ولا يقتلونه ولا يحكمون برده  
ويدفونه في مقابر المسلمين ) مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك ( وأيضاً فيلزم )  
من كون الفاسق كافراً ( بينونة المرأة ) عن زوجها ( بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لمان  
واقضاء قاض لانه ان صدق ) الزوج ( فهي كافرة ) بارتكاب الزنا ( وان كذب فهو كافر )  
بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين ( قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام  
فيه ) في بيان حقيقة الايمان \* ( الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد فرجع ) عمرو  
( الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم ) وفاقا ( وإيمانه مختلف فيه ) أى الامة مجمعة على ان صاحب  
الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً ( فترك المختلف فيه وتأخذ بالمتفق عليه  
قلنا قد مر انه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله ) من الامة ( بل قد أجمع ) قبله ( على انه )  
أى المكلف امام مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق بالاجماع ( المنعقد على الانحصار في ذنبك  
القسامين ( فيكون باطلا ) بلا اشتباه ( المقصد الخامس ) في ان المخالف للحق من أهل القبلة هل  
يكفر أم لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر أحد من أهل القبلة ) فان الشيخ أبا الحسن  
قال في أول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبينهم عليه السلام في أشياء ضل  
بعضهم بعضها وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعممهم فهذا  
مذهبه وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا أرد شهادة أحد من أهل الاهواء الا  
الخطابية فانهم يمتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتب المتقي عن أبي  
حنيفة رحمه الله عليه انه لم يكفر أحد من أهل القبلة وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي  
وغيره ( والمعتزلة الذين ) كانوا ( قبل أبي الحسين تجامعوا فكفروا الاصحاب ) في أمور  
سيأتيك تفصيلها ( فعارضه بعضهم بالمثل ) فكفروهم في أمور أخرى ستطلع عليها ( وقد  
كفر المجسمة مخالفوهم ) من أصحابنا ومن المعتزلة ( وقال الاستاذ ) أبو اسحق ( كل مخالف  
يكفرنا فنحن نكفروه والا فلا لنا ) على ما هو المختار عندنا وهو ان لا نكفر أحداً من أهل

بين العرض وغيره ( قوله كل مخالف يكفر فنحن نكفروه ) فان من قال مسلم يا كافر يكفر لقوله عليه السلام من  
قال لا خيه المسلم يا كافر فقد باء به أحدهما وسيجيء جوابه ( قوله لا يكفر أحد من أهل القبلة ) معناه ان  
الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم حشر الاجساد وما شبه ذلك واختلفوا في اصول  
سواء كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها  
واحد لا يكفر المخالف للحق في ذلك والا فلا نزاع في كفر أهل القبلة المواظب طول العمر الى الطاعات باعتقاد



القبلة ( ان المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالما بمسلم أو موجد الفعل المبدأ أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها ) ككونه مرتباً أولاً ( لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكمهم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ) ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل و ( ان الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الاسلام ) اذا لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحاً في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم أصلاً ( فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك ) أي كونهم عالمين بها اجمالاً ( فلم يبحث عنها ) لذلك ( كالم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما ) وما ذلك الا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل ( قلنا ) ماذا كرموه ( مكابرة ) لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بأنه تعالى عالم بالعلم بالذات وأنه مرتب في الدار الآخرة وأنه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وأنه قادر على أفعال العباد كلها وأنه موجد لها بأسرها فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مما علم فساداً بالضرورة ( و ) أما ( العلم والقدرة ) فيهما ( مما يتوقف عليه نبوت نبوته ) لتوقف دلالة المعجزة عليهما ( فكان الاعتراف ) والعلم ( بها ) أي بالنبوة ( دليلاً للعالم بهما ) ولو اجمالاً فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أدلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستاناً ورأى ازهاراً حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقوداً غلب قد اسود جميع حباته الاحبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بأن محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضرورية أيضاً

قدم العالم ونفى الحشر ونفى العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه كذا في شرح المقاصد ولعله أراد أن اعتقاد عدمه مع نفي الحشر كفر والافتقار ذهب كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والفحول من أبواب المـ كاشفة ذهبوا الى قدم العرش والكرسي دون سائر الافلاك فلا وجه للتكفير اذ لا تكذيب فيه للنبي عليه السلام والله أعلم بمراده ( قول ) لم يبحث النبي عليه السلام ( قال في شرح المقاصد ولقائل أن يجيب بأن التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام اجمالاً كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكذلك من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم أصلاً لم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعاً لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافراً والجواب اننا قطع بان منهم من وقف على التفاصيل وان لم يكن كلهم كذلك ( قول ) باعصاب الجمل

واذا عرف هذه الاصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت ان أصول الاسلام جليلة وان أدلتها مجلدة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلالة ليست مثل تلك الاصول بل أكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتاج به الحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم • (ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة ونفصل عنها) •

على سبيل التفصيل ( وفيه ابحاث • الأول كفرت المعتزلة في أمور • الأول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة ) دائماً ( بهذه الصفات ) الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها ( فنكره ) أي منكر اتصافه بها ( جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجاهل بالله ) من جميع الوجوه كافر لكن ليس أحد من أهل القبلة يجمل كذلك فانهم على اختلاف مذهبهم اعترفوا بانه قديم أزلي عالم قادر خالق للسموات والارض والجهنم به ( من بعض الوجوه لا يضروا الا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضانما اختلفوا فيه ) أي لو كان الجاهل بتفاصيل الصفات قادحاً في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبنسب ادانهم اختلفوا أيضاً فيها ( الثاني ) من تلك الامور ( انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر أما أولاً فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد ) اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخي وأتباعه واما على القبيح مطلقاً كالنظام ومتابعيه ( وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس ) حيث اثبتوا له شريكاً لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر ( واما ثانياً فلان جماع ) المنفرد من الامة ( على التضرع ) والابتهاال ( الى الله في أن يرزقهم الايمان ) ويجنبهم عن الكفر ( وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه ) وأما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهاال المجمع عليه ( قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل ( كفروا بنفيه ) وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة ( و ) أيضاً ( خرق الاجماع ) مطلقاً ( لبس بكفر ) بل خرق أي ارباب الاجال فانهم لا يقصدون على تنقيح الدليل ( قولهم وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى ) وأيضاً

يقيمون عليه الحد ) في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ( ولا يقتلونه ولا يحكمون برده  
ويدفنونه في مقابر المسلمين ) مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك ( وأيضا فيلزم )  
من كون الفاسق كافراً ( بينونة المرأة ) عن زوجها ( بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لعان  
وفضاء قاض لانه ان صدق ) الزوج ( فهي كافرة ) بارتكاب الزنا ( وان كذب فهو كافر )  
بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين ( قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام  
فيه ) في بيان حقيقة الايمان \* ( الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد فرجع ) عمرو  
( الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم ) وفاقا ( وإيمانه مختلف فيه ) أى الامة مجمعة على ان صاحب  
الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً ( فنترك المختلف فيه وتأخذ بالمنفق عليه  
قلنا قد مر انه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله ) من الامة ( بل قد أجمع ) قبله ( على انه )  
أى المكلف امام مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق بالاجماع ) المنعقد على الانحصار في ذنبك  
القسامين ( فيكون باطلا ) بلا اشتباه ( المقصد الخامس ) في ان المخالف للحق من أهل القبلة هل  
يكفر أم لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر أحد من أهل القبلة ) فان الشيخ أبا الحسن  
قال في أول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبينهم عليه السلام في أشياء ضل  
بعضهم بعضها وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعممهم فهذا  
مذهبه وعليه أكثر أصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا أرد شهادة أحدهم من أهل الاهواء الا  
الخطابية فانهم يمتقدون حل الكذب وحكي الحاكم صاحب المختصر في كتب المتقى عن أبي  
حنيفة رحمه الله عليه انه لم يكفر أحدا من أهل القبلة وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي  
وغيره ( والمعتزلة الذين ) كانوا ( قبل أبي الحسين تجامعوا فكفروا الاصحاب ) في أمور  
سيأتيك تفصيلها ( فعارضه بعضهم بالمثل ) فكفروهم في أمور أخرى استطاع عليها ( وقد  
كفر المجسمة مخالفوهم ) من أصحابنا ومن المعتزلة ( وقال الاستاذ ) أبو اسحق ( كل مخالف  
يكفرنا فنحن نكفروه والا فلا لنا ) على ما هو المختار عندنا وهو ان لا نكفر أحدا من أهل

بين العرض وغيره ( قوله كل مخالف يكفر فنحن نكفروه ) فان من قال مسلم يا كافر يكفر لقوله عليه السلام من  
قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء به أحدهما وسيجيء جوابه ( قوله لا يكفر أحد من أهل القبلة ) معناه ان  
الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما شبه ذلك واختلفوا في اصول  
سواء كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها  
واحد لا يكفر المخالف للحق في ذلك والا فلا نزاع في كفر أهل القبلة المواظب طول العمر الى الطاعات باعتقاد

الى احتياج العالم في حدوده الى الصانع منحصر في القياس المذكور اذ (قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها الى هذا القياس \* الثاني) من تلك الامور (نسبة فعل العبد الى الله تعالى) فلانه (يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز) حينئذ اظهار المعجزة على يد الكاذب (اذ غايته انه فعل فيصح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي (وجاز) أيضاً (الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده (وفيه ابطال الشرائع بالكفاية قلنا قد اجبنا عنه) بما مر من انه لا فيصح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكناً صدوره عنه عقلاً الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة \* (الثالث اثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف السنة أو السبعة أو أكثر قلنا قد مر جوابه) في بحث القدم وأشير اليه في مباحث الصفات \* (الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسيح قرآناً لحدوثه قطعاً) اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود معاً بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر (قلنا) ما ذكرتم (مشارك الالزام) لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت وما يتكلم به حروف واصوات آخر فما تسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر أيضاً ولا مفر لكم (الا ان تقولوا ما نسمعه) وان لم يكن كلامه حقيقة لكنّه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر (فنقول) نحن (مثله) فلا يلزمنا أيضاً \* (الثالث) من ابحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه \* الاول ان تجسمه جهل به وقد مر جوابه) وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر \* (الثاني انه عابد لغير الله) فيكون كافراً (كعابد الصنم قلنا) ليس المجسم عابداً لغير الله (بل) هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤله (فلا يلزم كفره) بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة \* (الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك) الكفر (الا لانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرط وهؤلاء) المجسمة (كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم) من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركاً (الرابع) من تلك الابحاث (قد كفر الروافض لا يقولون بخلق النفسى لعدم قولهم بذلك فلا يلزم ان يكونوا كافرين) (قوله فكيف الستة والسبعة) الاظهر

والخوارج بوجوه \* الأول ان القدح في أكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالزكية والايان ( تكذيب ) للقرآن و ( للرسول حيث أنى عليهم وعظمهم ) فيكون كفرا ( فلنا لثناء عليهم خاصة ) أى لثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه أشار بقوله ( ولا هم داخلون فيه عندهم ) فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن وأما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها ( أو ) تقول ذلك ( الثناء عليهم ) وتلك الشهادة لهم مقيدان ( بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم ) فلا يلزم تكذيبهم للرسول \* ( الثانى الاجماع ) منعقد من الامة ( على تكفير من كفر عظماء الصحابة ) وكل واحد من الفريقين يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافرا ( فلنا هؤلاء ) أى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة ( لا يسلمون كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم ) فلا يلزم كفرهم \* ( الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به ) أى بالكفر ( أحدهما فلنا آحاد ) وقد أجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفرا ( و ) مع ذلك تقول ( المراد مع اعتقاده مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودى أو نصرانى فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع ) واعلم ان عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكننا اذا اقتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود إله غير الله سبحانه وتعالى أو الى حلوله في بعض أشخاص الناس أو الى انكار نبوة محمد عليه السلام أو الى ذمه واستخفافه أو الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله ( وسنزيد لهذا ) الذى ذكرناه في المقصد الخامس ( تحقيقا اذا فصلنا الفرق ) الاسلامية وبيننا عقائدهم ( فى ذيل هذا الكتاب ) والله الموفق لتحقيق الحق

#### ﴿ المرصد الرابع فى الامامة ومباحثها ﴾

ليست من أصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هى ( عندنا من الفروع ) للتعلمة بافعال المكافين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا ( وانما ذكرناها فى علم الكلام تأسيسا بمن قبلنا ) اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها فى أواخر كتبهم للفائدة المذكورة فى صدر الكتاب ( وفيه مقاصد \* المقصد الاول فى وجوب نصب الامام ولا بد من

تعرّيفها أولاً قال قوم ) من أصحابنا ( الامامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا ) لشخص من الاشخاص فقيده العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيده الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ( ونقض ) هذا التعريف ( بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين ) وحفظ حوزة الملة ( بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد ) الاخير ( يخرج من ينصبه الامام في ناحية ) كالقاضي مثلاً ( و ) يخرج ( المجتهد ) اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ( و ) يخرج ( الامر بالمعروف أيضا ) واذا عرفت هذا فتقول قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب أولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما أشار اليه بقوله ( نصب الامام عندنا واجب علينا سيما وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ ) والكسبي وأبو الحسين من المعتزلة بل عقلا ( وسما ) مما ( وقالت الامامية والاسماعيلية ) لا يجب نصب الامام علينا ( بل على الله ) سبحانه ( الآن الامامية أوجبوه ) عليه ( لحفظ قوانين الشرع ) عن التغير بالزيادة والنقصان ( والاسماعيلية أوجبوه ) ليكون معرفته ( وصفاته على ما سر من أنه لا بد عندهم في معرفته من معلم ) وقالت الخوارج لا يجب ( نصب الامام ) أصلا ( بل هو من الجائزات ) ومنهم من فصل فقال بعضهم ( كهشام الغوطي واتباعه ) يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم ( كابي بكر الاصم واتباعه ) بالعكس ( أي يجب عند الفتنة دون الامن ) ( لنا ) في اثبات مذهبنا ان تقول ( اما عدم وجوبه على الله ) أصلا ( و ) عدم وجوبه ( علينا عقلا فقدم ) لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك وأما وجوبه علينا سيما فلوجهين \* الاول

أن يقال فكيف السبعة أو الثمانية والله أعلم ﴿ مباحث الأمامة ﴾ ( قوله عن كل الامة الخ ) كأنه أراد بكل الامة أهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم أو على كل من آحاد الامة ومع هذا برده عليه أن الوحدة من شرائط الامامة لا مقوماتها وفي الشرط كثرة وعلى اشتراطها أدلة ويمكن أن يقال انها بالمقومات أشبه من جهة أنه لا يقال بجميع الامة حينئذ أئمة بخلاف الامام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي أن لا يقال لشخصين تابعهما الامة انهما امامان ( قوله وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا ) أي يجب نصبه علينا بدليل عقلي وانما يقولوا بوجوبه على الله تعالى مع أن الوجوب على الله تعالى مذهبهم في الجملته بناء على انه لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان من امام ظاهر ( قوله كهشام الغوطي ) منسوب الى غوطه بالضم وهي موضع بالشام كثير الماء والشجر ( قوله وأما وجوبه علينا سيما ) اعترض عليه بأنه لو وجب علينا لزم اطباق الامة في أكثر الاعصار على ترك الواجب لانقضاء الامام المتصف بما يجب من الصفات واللازم منتف لأن ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة فان قلت الضلالة انما تلزم لو تركوه على قدرة واختيار قلت

انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر \* الاول بعمد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على امتناع  
خلو الوقت عن ( خليفة و ) امام حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته ( المشهورة حين  
وفاته عليه السلام ) ( الا أن محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر السكك الى  
قبوله ) ولم يقل أحد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا  
الى سقيفة بني ساعدة ( وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم )  
واختلفهم في التعيين لا بقدر في ذلك الاتفاق ( ولم يزل الناس ) بعمدهم ( على ذلك في كل  
عصر الى زماننا هذا من نصب امام ) بيان لذلك أي لم يزل الناس على نصب امام ( متبع في  
كل عصر فان قيل لا بد للاجماع ) المذكور ( من مستند ) كما علم في موضعه ( ولو كان لنقل  
ذلك المستند نقلا متواترا ( لتوفر الدواعي ) اليه ( قلنا استغني عن نقله بالاجماع ) فلا توفر  
للدواعي ( أو ) نقول ( كان ) مستنده ( من قبيل مالا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي  
لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام \* الثاني ) من الوجهين  
( ان فيه ) أي في نصب الامام ( دفع ضرر مظنون وانه ) أي دفع الضرر المظنون ( واجب )  
على العباد اذا قدروا عليه ( اجماعا بانه ) أي بيان أن في نصب الامام دفع ذلك الضرر ( انا  
نسلم علمنا يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد  
والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق  
معاشا ومعادا وذلك ) المقصود ( لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يمن  
لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشدت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما يتقارب بعضهم لبعض  
فيفضي ذلك الى التنازع والنواب وربما أدى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة  
عند موت الولاية الى نصب آخر بحيث لو تمادى لمعلت المعاش وصار كل أحد مشغولا بحفظ  
ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب  
الامام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها بل نقول نصب الامام من أتم مصالح المسلمين وأعظم

عجز كل واحد لا ينافي قدرة الكل ولو أراد بالجزع عدم من يتصف بشرائط الامامة فهو ممنوع وفيه سوء ظن  
بالامة ( قوله وبكروا الى سقيفة بني ساعدة ) بكرت بكروا وبكرت تبكيرا وبكرت وابكرت وبكرت  
كله بمعنى وهو المسير في الصباح والسقيفة الصفة ( قوله وهو دفن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ) موت  
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يوم الاثنين ودفنه صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة الثلاثاء على قول والاصح انه ليلة



مقاصد الدين لحكمه الايجاب السمي ( فان قيل ) على سبيل المعارضة في المقدمة ( وفيه  
 اضرار ) أيضا ( وانه منفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيانه ) أى بيان  
 ان فيه اضرارا ( من ثلاثة أوجه \* الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي  
 اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة \* الثاني ) انه ( قد يستنكف عنه بعضهم كاجرت به العادة )  
 وفيما سلف من الاعصار ( فيفضى الى ) اختلاف و ( الفتنة ) وهو اضرار بالناس \* ( الثالث انه  
 لا يجب عصمته كما سيأتى ) تقريره ( فيتصور ) حينئذ ( منه الكفر والفسوق فان لم يعزل  
 اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة ) اذ يحتاج في عزله الى عاربه ( قلنا الاضرار  
 اللازم من تركه ) أى ترك نصبه ( أكثر بكثير ) من الاضرار اللازم من نصبه ( ودفع الضرر  
 الاعظم عند التعارض واجب \* احتج للمانع ) من وجوب نصبه ( بوجوه ) عارض بها دليلنا  
 على وجوبه علينا \* الاول توفر الناس على مصالحهم \* الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية  
 ( مما بحث عليه طباعهم وادباؤهم فلا حاجة ) بهم ( الى نصب من يحكم عليهم فيما يسقلون به  
 ويدل عليه ) أى على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه ( انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين  
 عن حكم السلطان \* الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه لا يخفى تمذروصول آحاد الرعية  
 اليه في كل ما يعين لهم من الامور لدنيوية عادة ) فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا  
 ( الثالث للامامة شروط قلما توجد في كل عصر ) وعند ذلك ( فان أقاموا ) أي الناس ( فانها  
 لم يأتوا بالواجب ) عليهم بل بغيره ( وان لم يقيموا ) أي وان لم يقيموا الفائد ( فقد تركوا الواجب )  
 فوجوب نصب الامام يستلزم أحد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا ( والجواب عن الأول انه  
 وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يري من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة  
 ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لا يبقى بعضهم على بعض  
 ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض ) فقد اختل أمرهم في دنياهم ( وليس تشوفهم )  
 أي تطلهم ( الى العمل بموجب دينهم غالبا ) فيهم بحيث يفنيهم عن رياسة السلطان عليهم

الاربعاء ( قوله توفر الناس على مصالحهم ) من قولهم توفر عليه أى رعى حرمانه ( قوله العربان والبوادي )  
 العربان جمع عرب والبوادي جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية وفي الحديث من بدا جفا أى من نزل بالبادية صار  
 جافيا ( قوله لا يبقى بعضهم على بعض ) من قوله ابقيت على فلان أى رحته والاسم منه البقاء يضم الباء قال  
 اشاعر  
 فسا بقيا على تركه فاني \* ولكن خفنا صرد النبال

( ولذلك قيل ما بزغ السلطان ) أى يكفه ( أ كثر مما بزغ القرآن وقيل ) أيضا ( السيف والسنان يفعلان مالا يفعل البرهان و ) الجواب ( عن الثاني ) لا نسلم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ( فقط ) بل ( ويكون أيضا ) ( بوصول أحكامه وسياسته ) اليهم ( ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لمعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب منه ) عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك ( ثم قال الموجبون ) لنصب الامام على الانام عقلا ( ان أصل دفع المضرة واجب ) بحكم العقل ( قطعا فكذلك المضرة المظنونة ) يجب دفعها عقلا ( وذلك ) لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا ( مثل أن يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب أن لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل ) بالوجوب واخوانه بل هي لا تستفاد الا من الشرع \* ( احتج الموجب ) بالنصب الامام ( على الله بانه لطف لكون العبد معه أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية والالطف واجب عليه تعالى \* والجواب بعدم منع وجوب اللطف ان اللطف ) الذي ذكرتموه ( انما يحصل بامام ظاهر قاهر ) يرجي ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويذجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم ( وأنتم لا توجبونه ) على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه ( فالذى توجبونه ) وهو الامام المعصوم المحتفي ( ليس بلطف ) اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد ( والذي هو لطف لا توجبونه ) عليه والا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال \* ( حجة الخوارج ) على عدم وجوبه مطلقا ( ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة

وكذا البقوى ( قوله ان تركهم لنصبه ) أى لنصب فاقد الشرط سواء كان تركه نصبه بنصب فاقد هام لا ( قوله انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها ) قيل هذا بناء على قول السائل شروط الامامة قلما توجد في عصر والا فلجزم بانتفاء الشروط في كل الامة مما لا وجه له ( قوله فالذى يوجبونه ليس بلطف ) أجاب الشيعة بأن وجود الامام لطف سواء تصرف أو لم يتصرف وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث أخافوه وتركوها نصرته ورد أولأبأن لا نسلم أن وجوده بدون التصرف لطف وثانيا بأنه ينبغي أن يظهر أوليائه الذين يبدلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الامجد الاسم فان قيل لعله ظهر

فيدعي كل قوم امامة شخص وصلوحي لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة  
 شاهدة بذلك ) ثم ان اختار الامة نصب أميراً أودئس يتقلد أمورهم ويرتب جيوشهم  
 ويحوي حوزتهم كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع وأنت خير بان  
 هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام أدل منها على عدم وجوبه ( والجواب انه ) ان لم يقع  
 اختلاف في نصبه فذاك وان وقع ( يجب عندنا تقديم العلم فان تساوى فلا ورع وان تساوى  
 فلا سن وبذلك تندفع الفتنة ) والتخالف ( واما الفارقون ) أي المفضلون ( منهم فقالوا تارة  
 هو ) أي نصب الامام ( حال الفتنة يزبدها ) اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب  
 وأما في حال المدل والامن فيجب نصبه اذ هو أقرب الى اظهار شعائر الاسلام ( و ) قالوا ( تارة )  
 هو ( حال الامن ) والانصاف بين الناس ( لاحاجة اليه ) وانما يجب عند الخوف وظهور  
 الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر للمذاهب أولاً تدل على ان القائل بالتفصيل  
 من الخواارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية في المقصد الثاني في شروط الامامة  
 الجمهور على ان أهل الامامة ) ومستحقها من هو ( مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور  
 الدين ) متمكناً من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلاً بالتقوى في النوازل  
 والاحكام الوقائع نصاً واستنباطاً لان أهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات  
 ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا ( الشرط ذو رأي ) وبصارة بتدبير الحرب والسلم  
 وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ( ليقوم بامور الملك شجاع ) قوي القلب ( ليقوي على الذب عن  
 الحوزة ) والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روى الله عليه السلام وقف بدمه انهزام  
 المسلمين في الصف قائلاً \* أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب \* أولاً يهوله أيضاً اقامة  
 الحدود وضرب الرقاب ( وقيل لا يشترط ) في الامامة ( هذه الصفات ) الثلاث ( لانها  
 لا توجد ) الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما أن يجب نصب فائدها ( فيكون اشتراطها  
 عبثاً ) لتحقق الامامة بدونها ( أو ) يجب نصب واجدها فيكون ( تكليفاً بما لا يطاق )  
 أولاً يجب لا هذا ولا ذاك ( و ) حينئذ يكون اشتراطها ( مستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها

لهم وأنتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ريب فيها العاقل كبحر من المسك ( قوله ) وقالوا تارة  
 الخ ) ولما علم جواب كل منهما من دليل الآخر لم يتعرض لجوابهما ( قوله على الذب على الحوزة ) الذب المنع  
 الحوزة الناحية وبيضة كل شيء حوزته ( قوله لتحقق الامامة بدونها ) نحقق الامامة بمنوع غايته أن يجب

بنصب فاقدها) فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها (نم يجب أن يكون عدلا) في الظاهر (لثلا يجوز) فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق (فاقلا ليصلح للتصرفات) الشرعية والملكية (بالفا لقصور عقل الصبي ذكرنا اذا النساء ناقصات عقل ودين حرا لثلا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الامامة (ولثلا يحتقر فيه معنى) فان الاحرار يستحقرون المبيد ويستنكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التي هي الثمان أو الخمس (شروط) معتبرة في الامامة (بالاجماع) وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود باننا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة أن ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه (وهنا صفات) أخرى (في اشتراطها خلاف \* الاولى أن يكون قرشيا) اشتراطه الاشاعرة والجبائيان (ومنعه الخوارج وبمضى المنزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة مملوا بمضمون هذا الحديث) فان أبا بكر رضى الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه (وأجمعوا عليه فصار) دليلا (قاطعا) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا) أي المانعون من اشتراطها (بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا) فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا (فلنا ذلك الحديث) (( فيمن أمره الامام) أي جملة أميرا) (على سرية وغيرها) كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتمارض بينه وبين الاجماع أو نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا \* (الثانية) من تلك الصفات (أن يكون هاشميا شرطه الشيعة \* الثالثة أن يكون عالما بجميع مسائل الدين) أصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة (وقد شرطه الامامية \* الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والمصمة وبه قال الفلاة ويبطل) هذه (الثلاثة) واشتراطها في الامامة (انا ندل) عن قريب (على خلافة أبي بكر) وكونه اماما حقا (ولا يجب له شيء مما ذكر) من تلك

دفع بعض الشرور عند عدم امكان دفع الكل بالامام فان ما لا يدرك كله لا يترك كله. (قوله أن يكون قرشيا) المحكمة انهم أشرف الناس نسباً وحسباً وشرائط الرئاسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم (قوله على سرية) السرية قطعة من الجيش يقال خير السرية أربعمائة رجل (قوله ظهور المعجزة) المراد بالمعجزة معناها اللغوي ولو قال ظهور الكرامة لكان أظهر

الاصناف فان كونه هاشميا ممتنع والاخرين لا يجبان له اجماعا \* (الخامسة أن يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر لا تجب عصمته اتفاقا) مع ثبوت امامته (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجوبين \* الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم ، أى لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة « ولو جاز جهله ، وعدم عصمته (لما صلح لذلك) ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حينئذ خطأ فيما علم (واما الجواز الخطأ على غيره في الاحكام) كما ذهب اليه الامامية (فلو جاز) الخطأ (عليه أيضا لم يحصل الغرض) منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل الجواب منع كون الحاجة اليه لا حدهما بل لما تقدم) من دفع الضرر المظنون (الثاني) من الوجوبين قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين ( في جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب الامامة لذريته ) وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لانسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مستقلة للعادلة مع عدم التوبة والاصلاح \* المقصد الثالث فيما ثبت به الامامة ) فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من أمر آخر ( وانها ثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وثبت ) أيضا (ببيعة أهل الحل والعقد) عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية ( خلافا للشيعة ) أى لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا للنص ( لنا ثبوت امامة أبى بكر رضي الله عنه بالبيعة كما سيأتى احتجاجوا على عدم انعقادها بالبيعة ) بوجوه \* الاول الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير) الذى هو أهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه لاعتن الله ورسوله قلنا ذلك أى اختار أهل البيعة للامام ( دليل لنيابة الله ) (رسوله نصباء علامة لحكمهما بها) أى بتلك النيابة (كعلامات سائر الاحكام) وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجامات الدالة على الاحكام الشرعية \* (الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم) واختيارهم ( حجة على من عداهم ) يعني انهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم ( قلنا لما كان )

( قوله والجواب لانسلم الخ ) وأيضا ذهب أكثر المفسرين الى أن المراد عهد النبوة ( قوله وثبتت أيضا ببيعة أهل الحل والعقد ) سيجى في آخر المقصد نقلا عن الامام الرازى انها تثبت بلايعةهم أيضا بأن بيان الظامة من هو أهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه

فعلهم وبيعتهم (امارة) منصوبة (من جهة الله ورسوله) دالة على حكمهما بامامة من توديع  
(يسقط هذا الكلام) اذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها (وايضاً  
فينتقض) ما ذكرتموه (بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجل الشارع قوله مادلبلا على حكم  
الله) الذي يجب اتباعه (وان كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه) يريد أن  
الشاهد ليس له أن يتصرف بالمدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفاً فيه بالحكم عليه وكذا  
القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقاً لذلك \* (الثالث ان القضاء)  
وكذا الحسبة (امر جزئي ولا ينمق بالبيعة فكيف) تنقذ بها (الامامة العظمى) العامة  
لجميع المسلمين كافة (قلنا لانسلم عدم انمقاد القضاء) أو الحسبة (البيعة للخلاف فيه وان سلم)  
عدم انمقاده بها (فذلك عند وجود الامام لا مكان الرجوع اليه في هذا المهم وأما عدمه  
فلا بد من القول بانمقاده بالبيعة تحصيلاً لمصالح المنوطة به ودرأاً للمفاسد المتوقعة دونه)  
أي دون القضاء \* (الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة) اذ ربما تباع أقوام على  
أغرة في بلد (أو بلاد) متعددة وبدعى كل منهم ان الامام الذي اختاره أولى من غيره  
(فيؤدي) ذلك (الى الفتنة ويعود نفعه ضراً) وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه  
أكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تمارضا وجب دفع اعظمهما \* (الخامس وهو  
محمدتهم) في اثبات مطلبهم (ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين) على التفصيل بحيث تكون  
كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال (وعدم الكفر شرط) لصحة الامامة (ولا  
يلها أهل البيعة) فلا ثبتت الامامة ببيعتهم (وقد مر جوابها) أي جواب الرابع كما  
قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امانة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة  
(واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك) الحصول (لا يقتصر الى الاجماع)  
من جميع أهل الحل والعقد (اذ لم يقم عليه) أي على هذا الافتقار (دليل من العقل أو السمع  
بل الواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كاف) في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على  
أهل الاسلام وذلك لعلنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين (وشدة محافظتهم على أمور

(قول فيؤدي الى الفتنة ويعود نفعه ضراً) سيجي انه يجب عنده استئناف العقد فلا خلل ولا فتنة بين من يتبع  
الحق واما المعاند فلا ينقاد للنص أيضاً

الشرع كما هو حقها ( اكتفوه ) في عقد الامامة ( بذلك ) المذكور من الواحد والاثنين ( كمقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا ) في عقدها ( اجتماع من في المدينة ) من أهل الحل والعقد ( فضلا عن اجماع الامة ) من علماء امصار الاسلام ومجتهدى جمع اقطارها ( هذا ) كما مضى ( ولم ينكر عليهم أحد وعليه ) أى على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة ( انطوت الاعصار ) بدمهم ( الى وقتنا هذا وقال بعض اصحاب يجب كون ذلك ) العقد من واحد أو اثنين ( بمشهد بيته عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرّاً قبل من عقد له جهراً ) فانه اذا لم يشترط البيته العادلة توجهت الخصامة بالعقد سرّاً واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح ( وهذا ) الذى ذكر من اعتبار البيته العادلة وعدمه ( من المسائل الاجتهادية ) فيجهد فيها ويعمل بما يؤدى الاجتهاد اليه ( ثم اذا اتفق التمديد ) فى بلاد أو بلاد تفحص عن المتقدم فأمرى ولو أصر الآخر فهو من البتة ) فيجب ان يقاتل حتى ينفى الى أمر الله فان لم يكن هناك متقدماً أو كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ( ولا يجوز العقد لامامين في صقع ) أى جانب ( متضايق الاقطار ) لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام ( أما في متسمها ) أى أما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار ( بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد ) لوقوع الخلاف ( والامة خلع الامام ) وعزله ( بسبب بوجهه ) مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلاؤها ( وان أدى ) خله ( الى الفتنة احتمل أدنى المضرتين \* تذيب قالت الجار ودية من الزبديّة الامامة شورى في أولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج بالسيف داعياً الى الحق وكان عالماً ) بأمور الدين ( شجاعاً فهو امام ) يجب مطاوعته ( فلذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع متضايق الاقطار ) ( وهو خلاف الاجماع ) المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك أيضاً جعلوا الدعوة طريقاً لثبوت الامامة قال الامام الرازى اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا أحد أمور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو ان يباين الظلمة من هو من أهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه وأما الطريقان الآخران فنفاهم

( قوله فهو محل الاجتهاد ) والحق جوازه لان الضرورات تبيح المحظورات وما لا يدرك كله لا يترك كله



الامامية وافترق أصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها أيضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة أيضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي ﴿ المقصد الرابع ﴾ في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا أبو بكر وعند الشيعة على رضي الله عنهما \* لنا وجهان \* الأول ان طريقه اما النص أو الاجماع ( بالبيعة ) اما النص فلم يوجد لما سيأتي وأما الاجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقا ( من الامة \* ( الثاني الاجماع ) منعقد ( على ) حقيقة امامة ( أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم يتنازعا أبا بكر ولو لم يكن على الحق تنازعه كما نازع على معاوية لان العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها محل بالمعصية ( اذ هو معصية كبيرة توجب انقلام المعصية ( وأنتم توجبونها ) في الامام وتوجبونها شرطا لصحة امامته ( لا يقال لانسلم الامكان ) أي امكان منازعتهم أبا بكر ( لا نقول على في غاية الشجاعة ) والتصلب في الامور الدينية ( وفاطمة مع علو منصبها وزوجته والحسن والحسين ) مع كونهما سب على رسول الله ( ولداه والعباس مع علو منصبه معه ) فانه ( روى انه قال ) لعل ( أمد يدك أبايكم حتى يقول الناس يايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والذين مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا أرضي بخلافة أبي بكر وقال أبو سفيان أرضيتكم يا بني عبيد مناف ان يلي عليكم تيمى والله لا ملأن الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة أبي بكر فقالوا منا أمير ومنكم أمير ) فدفهم أبو بكر بما مر من قوله عليه السلام الائمة من قريش ( ولو كان على امامة على نص جلي ) كما ادعته الشيعة ( لا ظهوره قطعاً ) ولامكنهم المنازعة جزماً ( وكيف ) لا ( وأبو بكر عندهم ) أي عند الشيعة ( شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة ) فاني يتصور امتناع المنازعة معه ﴿ وكلام الشيعة ﴾ في اثبات امامة على ( يدور على أمور \* أحدها ان الامام يجب أن يكون معصوماً لما مر وأبو بكر لم يكن معصوماً اتفاقاً لما سنذكره ) وكذا العباس فتعينت امامة علي ( والجواب منع وجوب المعصية وقد

( قول وعنده الشيعة على ) عند الزيدية اتباع القاسم بن زيد عباس رضي الله عنه ( قول اما النص فلم يوجد ) وقيل نص على أبي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري ناصحياً وهو تقديمه آياه في الصلاة وقال بعض اصحاب الحديث ناصحياً وهو مروي انه عليه السلام قال اثنوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا بني الله تعالى والمسلمون الا ابا بكر ( قول فتعينت امامة على رضي الله عنه ) يرد عليهم ان مشروطي المعصية صرحوا بانها امر خفي لا يعلمها اهل البيعة وبكونها من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر

تقدم \* وثانيها البيعة لا تصلح طريقاً الى اثبات الامامة وامامة أبي بكر انما تستند اليها اتفاقا  
الجواب ماصر) من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة \* وثالثها على أفضل الخلائق ( بعد  
رسول الله عليه السلام ) ( ولا يجوز امامة المفضول ) مع وجود الفاضل ( وسيأتي ) ذلك  
( تقريراً وجواباً \* ورابعها نفي أهلية الامامة عن أبي بكر لوجوه \* الاول انه كان ظالماً وقال  
تعالى لا ينال عهدى الظالمين بيان كونه ظالماً انه كان كافراً قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون  
هم الظالمون ) فخصر الظلم الكامل في الكافر ( وأيضاً فنع ) أبو بكر ( فاطمة أرثها لندك ) وهى  
قربة بخير كانت للنبي صل الله عليه وسلم ومات عنها ( وقد كانت ) فاطمة ( مستحقة لنصفها  
لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف و ) أيضاً ( فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد  
الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم ) فوجب ألا يفتني عنهم  
الرجس بالنكالية لان انتفاء بعضه يشار كهم فيه غيرهم ( وقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني  
وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة ( صادقة في دعواها الارث ) لان  
الكذب عهداً رجس ينافي المعصية وكذلك الخطأ فيه ( قلنا شرائط الامامة ماتقدم وكان )  
أبو بكر ( مستجعماً لها يدل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالماً قولهم كان كافراً قبل  
البعثة تقدم الكلام فيه ) حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط المدة بلا توبة واصلاح  
فن آمن عند البعثة وأصبح حاله لا يكون ظالماً ( قولهم خالف الآية في منع الارث قلنا لمعارضتها  
بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة ) فان قيل لا بد لكم  
من بيان حجية ذلك الحديث الذى هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية  
قلنا ( حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة لنا اليه ) ههنا ( لانه ) رضي الله عنه  
( كان حاكماً بما سمعه من رسول الله ) فلا اشتباه عنده في سنده ( وعلم ) أيضاً ( دلالة على  
ما حمله عليه ) من المعنى ( لانتفاء الاحتمالات ) التى يمكن تطرقها اليه ( بقربة الحال ) فصار  
عنده دليلاً قطعياً مخصصاً للعمومات الواردة في باب الارث ( قولهم فاطمة معصومة قلنا  
ممنوع لان أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك ) فانه نقل باسناده عن  
النبي عليه السلام انه قال حين سأله عائشة عن أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس  
لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم وعلياً والحسن والحسين وجعفر

وأزواج محمد وأقرباءه ( ولم يكونوا معصومين ) بالانفاق ( وقوله ) عليه السلام ( بضمة منى  
بجاز قطعا ) لا حقيقة فلا يلزم عصمتها ( و ) أيضا ( عصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب )  
أيضا ( مساواة البعض الجملة ) في جميع الاحكام فلم يلزم المراد بها كبضمة منى فيما يرجع الى  
الخير والشفقة ( فان قيل ادعت ) فاطمة ( انه ) عليه السلام ( نحلها ) أي اعطاها فدكا نحلة  
وعطية ( وشهد ) عليه ( على والحسن والحسين وأم كلثوم ) والصحيح أم أيمن وهي امرأة  
اعتقها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة أولاده فزوجها من زيد فولدت  
له اسامة ( فرد أبو بكر شهادتهم ) فيكون ظالما ( قلنا أما الحسن والحسين فللفرعية ) لان  
شهادة الولد لا تقبل لاحد أبويه وأجداده عند كثير أهل العلم وأيضا هما كانا صغيرين في  
ذلك الوقت ( وأما على وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة ) وهو رجلان أو رجل  
وامرأتان ( ولعله ) أي أبو بكر ( لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء )  
وأيضا قد ذهب بعضهم الى أن شهادة أحد الزوجين للآخر غير مقبولة ( الثاني ) - من  
الوجوه الدالة على نفي أهليته للإمامة انه ( لم يوله النبي عليه السلام شيئا ) من الاعمال المتعاقبة  
باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير ( في حال حياته وحيث بعثه الى مكة  
ليقرأ سورة براءة على أهلها ) في موسم الحج ( عزله ) عنها ( باتباعه عليا وقال لا يبلغ عني  
الارجل منى ولم يره أهلا لتبليغ ذلك فاني يكون أهلا للإمامة العظمى ) والرياسة العامة  
الشاملة لكل الامة ( قلنا ) لانهم انه لم يوله شيئا ( بل أمره علي الحبيب سنة تسع ) من  
الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان ( وأمره بالصلاة بالناس في مرضه ) الذي توفي  
فيه ( وانما اتبعه عليا ) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة ( لان عادة العرب في أخذ المهود )  
ونبذها ( ان يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه ولم يعزله عما ولده من أمر الحبيب  
فولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلفا والروايات ) الصحيحة ( متضادة على  
ذلك ) فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف أحد من  
أمته الا خلف أبي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن  
وابع بن عمرو بن عبيد عن أبيه انه قال لما نزل النبي عليه السلام عن الخروج أمر أبو بكر  
أن يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل  
أبو بكر في الصلاة فيصل خلفه ولم يصل خلف أحد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة

واحدة في سفر وروى البخاري بإسناده عن أنس بن مالك أن أبا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى إذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي عليه السلام سترة الحجرة ينظر اليها وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم بضعك فكبدنا نظير من الفرح فكس أبو بكر على عقبه وظن أن النبي خارج إلى الصلاة فأشار اليها أن تموا صلاتكم وأرخى الستة وتوفي في يومه وفي رواية وأرخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات وأما ما روى البخاري بإسناده إلى عروة عن أبيه عن عائشة أنه عليه السلام أمر أبا بكر أن يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج إلى المحراب فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة أبي بكر أي بتكبيره فهو إنما كان في وقت آخر ( الثالث ) من تلك الوجوه ( شرط الإمام أن يكون أعلم الأمة بل عالما بجميع الأحكام كما مر ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أحرق فجاءه ) المازني ( بالنار وكان يقول أنا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لعدة سألته عن ميراثها لا أجدها في كتاب الله وسنة رسوله ) شيئا ( أرجو حتى أسأل الناس فاخبر أن رسول الله جعل لها السدس قلنا الأصل ) وهو كون الإمام عالما بجميع الأحكام ( ممنوع وإنما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الأحكام متيدة ) أي حاضرة ( عنده ) بحيث لا يحتاج المجتهد إلى نظر وتأمل ( وأنه ) أي أبو بكر ( مجتهد إذا ما من مسألة في الغالب الأول فيها قول مشهور عند أهل العلم واحراق فجاءه ) إنما كان ( لاجتهاده وعدم قبول توبته لأنه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح وأما قطع اليسار فلم يله من غلط الجلال وأراه في ) المرة ( الثالثة ) من السرقة ( وهو رأى الأكثر ) من العلماء ( ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه إلى الصحابة في ذلك ) لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الأحكام ( الرابع ) من الوجوه النافية لصلوحه للإمامة ( عمر مع أنه حميمة وناصره وله العهد ) أي عهد الإمامة ( من قبله قد ذمه حيث شفع إليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الخطيئة ) الشاعر ( فقال دوبة سوء وهو خير من أبيه وأنكر عمر عليه ) أي على أبي بكر ( عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل

وأوجبوا النص على الإمام فكيف يدعون عصمة على كرم الله وجهه وتعين امامته ( قوله لأنه زنديق ) الزنديق في الأصل منسوب إلى زندق وهو اسم كتاب أظهره مزدك في أيام قبادوزعم أنه تأويل كتاب مجوس الذي جاء به زرداشت وهم يزعمون أنه نبيهم

مالك بن نويرة ) وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها ( و ) لذلك ( تزوج بزوجته ) من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله فصاصا فقال أبو بكر لا أنعمد سينا شهره الله على الكفار ( وقال ) عمر مخاطبا لخالد ( لان وليت الامر لا يدينك به وقال ) عمر في ذمه أيضا ( ان بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فن عاد مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الدم اليه من الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله ) ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو أعتل من أن يخذع وأورع من أن يخذع ( و ) قد ( كانت امامته بهمد أبي بكر اليه والقدح في أبي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه ذلك وانكاره عدم قتل خالد ) أي عدم قتله ( من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى اليه اجتهداهم ) فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا بأنه مات صاحبك فلم خالد قصده انه ليس صاحبنا له فتيقن رده وأما تزوجه أمرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا أنها كانت محبوسة عنده ( وأما قوله في بيعة أبي بكر فغناه ان الادماء على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة ) العظيمة ( فلا يقدر من عليه أحد على اني أقدمت عليه فسلمت ويسر الامر بلا تبعه ثم انك خير بأن أمثال هذه ) الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للامامة ( لا تدارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على أهليته للامامة \* وخامسها ) أي خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة على ( ادعاء النص على امامة على اجمالا وتفصيلا \* أما اجمالا فقالوا ) نحن ( نعلم ) قطعا وبقينا ( وجود نص جلي وان لم يبلغنا بعينه لوجهين \* الاول ان عادة الرسول تقضى باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم ) في حال حياته ( كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك أهل البلد فوضي ) أي متساوين لارئيس لهم ( فكيف يجوز أن يخل الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا امام ) يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم ( والثاني

( قوله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض ) وقيل ايضا ان خالد لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه خطأ لأنهم اسروا على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد رضي الله عنه ادفنوا اساراكم أولفظا غيره معناه معنى ادفنوا وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب بمعنى اقتلوهم فظن ذلك الشخص انه امر بقتل الاسارى فقتل مالكا ( قوله ) وأما قوله في بيعة أبي بكر رضي الله عنه الخ ) ومعنى وفي الله شرها شر الخلاف الذي كان يظهر عندها من المهاجرين والانصار اذ قد يضاف الشيء الى الشيء اذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وليس منهم ابل يظهر عندهما ومعنى ومن عاد الى مثلها فاقتلوه أن من عاد الى مثل الكلمات الموجبة

شفقته على الامة معلومة) مكشوفة لاسترة بها حتى قال انما أنا لكم مثلى الوالد لولده (وعلمهم في أمر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آداب فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا) ومن البين انه لانص في حق أبي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق علي (والجواب انه لما علم) النبي عليه السلام (ان الصحابة يقومون بذلك) التعمين (ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلمها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلى (معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة) اذ هو مما تتوفر الدواعي الى نقله (وأبضا لو وجد نص جلى على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع أبو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور أن يوجد نص جلى متواتر في علي وهو بين قوم لا يمتصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج) علي (عليهم بذلك) النص الجلى (بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الامامة ما بالكم تتنازعون) فيها (والنص قد عين فلانا) لها (ولو زعم زعم انه) أي عليا (فعل ذلك لم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباهتا منكرا للضرورة) فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالي بشأنه (واما تفصيلا فالكتاب والسنة أما الكتاب فن وجين \* الاول) قوله تعالى (وأولو الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله والآية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء) اذ يجوز أن يقال أولى الا في كذا (ومنها) أي ومن الامور التي تعمها الآية (الامامة) واختلافه (وعلى من أولى الارحام دون أبي بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز أن يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلقة أو الارث أو العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لأحدها فقط وتحرير ما فيها مطلقه فاذا استثنى كان تقدير الكلام أولى من كل الوجوه والا كانت باقية على اطلاقها (الثاني) قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والولى اما المتصرف) أي الاولى والاحق بالتصرف كولى العبي والمرأة (واما) المحب و (الناصر قليلا للاشتراك)

لتبديل الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير (قوله قليلا للاشتراك) لتلخيص لخصر الولي في المعنيين

في لفظ الولي وأيضا لم يبعد له في اللغة معنى ثالث (والناصر غير مراد) في هذه الآية (لعموم  
 النصر) والمحبة في حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض)  
 أي بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة إنما في المؤمنين الموصوفين بالصفة  
 المذكورة في الآية (فهو المتصرف والمتصرف في الأمة هو الامام و) قد (أجمع أئمة التفسير)  
 على (ان المراد) بالذين يقيمون الصلاة الى قوله تعالى وهم راكعون (على) فإنه كان في الصلاة  
 راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية (وللاجماع على ان غيره) كابي بكر مثلاً (غير  
 مراد) فتمين انه المراد فتكون الآية نصا في امامته (والجواب ان المراد هو الناصر والادل)  
 نظم الآية (على امامته) وكونه أولى بالتصرف (حال حياة الرسول) ولا شبهة في بطلانه  
 (ولان ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله  
 لغيره أيضا ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة (ولان ذلك) أي حمل الولي في الآية  
 على الاولى واللاحق بالتصرف (غير مناسب لما قبلها وهو قوله يأياها الذين آمنوا لا تتخذوا  
 اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض) فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى  
 الاحقين بالتصرف (و) غير مناسب (مابندها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين  
 امنوا فان حزب الله هم الغالبون) فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف  
 فوجب ان يحمل ما بينهما على النصر أيضا لئلا يلام أجزاء الكلام (وأما السنة فمن وجوه  
 • لأول خبر القدير وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع  
 بعد برغم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وأمر بجمع الرجال فصعد عليها (وقال لهم  
 أولست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه  
 وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من أخذه وجه الاستلال ان المراد بالمولى) ههنا  
 (هو الاولى لطابق مقدمة الحديث ولانه أي لفظ المولى) يقال للمعتق والمعتق وابن الم

وحاصله انه لو ثبت استعماله في معنى ثالث فهو معنى مجازي لا بصار اليه الدليل لا معنى حقيقي لأن المجاز خبر من  
 الاشتراك كما ثبت في الاصول (قوله لا ينافي شموله لغيره) لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما  
 تقرر في موضعه ودعوى انحصار ابتاء الزكاة حالة الركوع في على بناء على انه الذي أعطى خاتمه في الصلاة مبنية  
 على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون في صلاتهم  
 لا كمصلاة اليهود خالية عن الركوع أو بمعنى انهم خاضعون (قوله الاول خبر القدير الخ) فيه ان غايته الدلالة على



والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والسنة الاولى غير مرادة ) ههنا ( قطعا ) فان  
الحمل على اللعق والجار وابن الم يودي الى الكذب والنبي عليه السلام لم يكن معقولا حليفا  
لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل واحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولى المؤمنين  
بعضهم لبعض فتمين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه ( ولانها أي المعاني المذكورة  
( تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها ) وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك ( دفعا  
للاشتراك ) اللفظي ( الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة ) في العلم بصحته لكونه  
متواترا ( مكابرة كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث ) كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد  
طنن بعضهم فيه كابن أبي داود والسجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث ( ولان  
عليما لم يكن يوم التدبير مع النبي فانه كاف باليمن ) ورد هذا بان غيبته لا تنافي صحة الحديث  
الا أن يروي هكذا أخذ بيد علي أو استحضره وقال ( وان سلم ) ان هذا الحديث صحيح  
( فرواه ) أي أكثرهم ( لم يرووا مقدمة الحديث ) وهي الست أولى بكم من أنفسكم فلا  
يمكن أن يتمسك بها في أن المولى بمعنى الاولى ( والمراد بالمولى ) هو ( الناصر بدليل آخر  
الحديث ) وهو قوله وال من ولاء الخ ( ولان مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد ) من أئمة  
العربية وقوله تعالى وما أويكم النار هي مولاكم أي مقررهم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا  
قال الله تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا أيضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة  
على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له ( و ) الاستعمال أيضا يدل على ان المولى ليس بمعنى  
الاولى ( لجواز ) ان يقال ( هو أولى من كذا دون مولى من كذا ) ان يقال ( أولى الرجلين

استحقاقه الامامة في الحال لكن من أين يلزم نفي امامة الأئمة الثلاثة قبله كما هو مدعاهم  
( قوله يودي الى الكذب ) فان عليا رضي الله عنه ليس بمعقود لمن كان النبي صلى الله عليه وسلم معقوله  
وهو ظاهر ولا جار لمن كان النبي عليه السلام جار له ولا ابن عم لمن كان النبي عليه السلام ابن عم له فانه عليه  
السلام بن عم لعمير وعلى ليس كذلك بل ابن أبيه لانه أخوه ( قوله فان كل أحد يعلم من دينه الخ ) قيل  
يجوز أن يكون الغرض التنصيص على مولاته ونصرته ليكون أبعد عن التخصيص الذي يحمله أكثر  
العمومات وليكون أولى بإفادة الشرف حيث قرن بمولاته النبي عليه السلام وهو ظاهر ( قوله ولان  
مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد ) أجيب عنه بأن المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى بالتصرف  
شائع في كلام العرب منقول من أئمة اللغة قال أبو عبيدة هي موليكم أي أولى بكم وقال عليه السلام أيما امرأة  
نكحت بغير إذن مولاها أي الاولى بها والمالك للتدبير أمره هاتم المراد انه اسم لهذا المعنى لاصفة بمنزلة الاولى ليعترض

أو الرجال دون مولى ( الرجلين أو الرجال ) ( وإن سلم ) أن المولى بمعنى الأولي ( فإن الدليل على أن المراد الأول بالتصرف والتدبير بل ) يجوز أن يراد الأولي ( في أمر من الأمور كما قال الله تعالى أن أولى الناس بإبراهيم للذين تبعوه ) وأراد الأولوية في الانبعاث والاختصاص به والقرب منه لافي التصرف فيه ( وتقول التلامذة نحن أولى باستاذنا ويقول التابع نحن أولى بالمطاع ) ولا يريدون الأولوية في التصرف والتدبير بل في أمر ما والصحة الاستفسار اذ يجوز أن يقال في أي شيء هو أولى في نصرته أو محبته أو بالتصرف فيه ( و ) لصحة ( التقسيم ) بأن يقال كون فلان أولى بزيد أما في نصرته وأما في ضبط أمواله وأما في تدبيره والتصرف فيه وحينئذ لا يدل الحديث على امامته ( الثاني ) من وجوه السنة ( قوله عليه السلام ) لمي حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة ( أنت مني بمنزلة هارون من موسى ) إلا أنه لا نبي بعدي فإنه يدل على أن جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لمي من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء ( ومن المنازل الثابتة لهارون ) من موسى ( استحقاقه للقيام مقامه بمدر فانه لو عاش ) هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخفني في قومي لأمعنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب أن يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء ( الا ان ذلك ) القيام مقام موسى ( كان له بحكم المنزلة في النبوة ) وانتي ههنا بدليل الاستثناء ( قال الامدى \* الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هارون بالنسبة الى موسى أنه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب أن يثبت ذلك لمي الا أنه امتنع الشركة في الرسالة فوجب أن يبقى مفترض الطاعة على الأمة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل بأقصى ما يمكن \* الجواب منع صحة الحديث \* كما منعه

بأنه ليس من صيغة اسم التفضيل وأنه لا يستعمل استعماله ( قوله للقيام مقامه ) أي بطريق التعيين فانه لو عاش هارون بعد وفاة موسى عليه السلام لتعين خلافته بهذا القدر لو تم ثبت مدعاهم ولا يرد ما يقال غايته الدلالة على استحقاقه الامامة لا على نفي امامة الأئمة الثلاثة قبله فتأمل ( قوله قال الامدى الوجه الثاني الخ ) انما أورد كلامه لان قول المصنف في الجواب هذا ونفاذ أمر هارون الخ انما يلائم هذا التقرير براتقير المصنف نفسه ( قوله ومن لوازمه استحقاق الطاعة الخ ) فيه أن من لوازم استحقاق الطاعة حال حياة موسى عليه السلام أيضا واللازم باطل في حق علي رضي الله عنه وقد يجب بان لا يمكن أعمال الدليل في حق زمن النبي عليه السلام للدلالة القاطعة فيبقى

الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد (أو) تقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل (للمراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة) أي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه علي المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته (ولا يلزم دوامه) أي دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولا يكون) حينئذ (عدم دوامه) بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عزلا) له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض الانصرافات دون بعضها (ولا عزل اذا انتقل الى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا) يعني وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعد عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين وببانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك أشرف وأعلى من كونه مستخلف موسى مع الشراكة في الرسالة (كيف والظاهر بترك) أي وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا (لان من منازل هارون كونه أخا) نسبيا (ونبيا) رالعام المخصوص ليس حجة في الباقي أو حجتيه ضعيفة ولترك قوله ونبيا لكان أولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله (هذا ونفاذا أمر هارون بعد وفاة موسى لبنوته لا للخلافة) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه (وقد نفي النبوة) ههنا لاستحالة كون علي نبيا (فيلزم نفي مسببه) الذي هو اقتراض الطاعة ونفاذ الامر (الثالث) من وجوه السنة (قوله عليه السلام سلموا على علي بأمره المؤمنين) بكسر الهمزة (الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم) الدال على عدم النص الجلي (وكذا قوله أنت أخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني) بكسر الدال (وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الفر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة) على الوجوه المذكورة نقول (هذه النصوص) التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على امامة أبي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه \* الاول قوله تعالى وعهد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في

معمولا في حق زمن الوفاة (قوله لكان أولى) وجه الاولوية ان النبوة المستثناة وان قيدت بقوله بعدى الان النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالاستثنى في الحقيقة مطلق النبوة (قوله سلموا على علي بأمره المؤمنين) فيه انه لا يدل على عدم التراخي عن وفاته عليه السلام (قوله قل للخلفين من الاعراب الآية)

( الارض ) كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة ( وأولى الجمع ثلاثة ووعده الله حق ) فوجب أن يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين ( ولم يوجد ) على هذه الصفة ( الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها • الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب استدعون الى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون وليس الداعي ) الى هؤلاء القوم لطلب الاسلام ( محمدا عليه السلام لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل ان تتبعونا ) كذلك قال الله من قبل فقد علم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه الآية انهم لا يتبعون أبدا فكيف يدعوهم الى القتال وأيضا فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حياته عليه السلام ( ولا عليا لانه لم يتفقد له ) في أيام خلافته ( قتال لطلب الاسلام ) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها ( ولا من بعده ) من الولاة والحكام ( لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فن طيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا ) الآية ( فهو ) أي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد ( أحد الخلفاء الثلاثة ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل ) بل الظاهر انه أبو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة أصحاب مسيلة ( الثالث لو كانت امامة أبي بكر باطلة لما كان ) أبو بكر ( معظما ) ممدوحا ( عند الله لكنه • معظم وأفضل الخلق عنده ) بعد رسول الله ( وسنزيده شرحا ) وبيانا في مسألة الافضلية • ( الرابع كانت الصحابة وعلى قولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم أولئك هم الصادقون ) فتكون خلافته حقا • ( الخامس لو كانت الامامة حق على ولم تمنه الامة عليه ) كما تزعمون ( لكانوا شر الامم لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن • ) ( السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر وأقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد ) فلا يجوز أن يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين ( قلنا ليس أحمل من خبر الطير ) الذي يستدلون به على الافضلية كما سيأتى ان شاء الله تعالى ( و ) لا من خبر ( للنزلة ) الذي مر ( وهم يدعون فيما يوافق مذهبه التواتر وفيما يخالفه

أي للذين تحلفوا عن حرب المدينة ( قول وان القوم المذكورين بنو حنيفة ) وكانوا قد ارتدوا ولهذا قال الله تعالى يقاتلونهم أو يسلمون فان المرتد لا يقبل منه الا الاسلام أو السيف وقيل المراد بالقوم المذكورين فارس أو الروم ومعنى يسلمون يتقادون لان الروم نصارى وفارس مجوس فيقبل منهم الجزية وان لم يقبل من

(الآحاد تحكما) فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا \* (السابع قوله عليه السلام الخلافة بمدي  
 ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوا) فقد حكم بان القائم بالامر في مدة ثلاثين سنة بعده  
 عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه في أمر الدين واعلاء كلمة الله وان القائم به بعدها من  
 أهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة  
 \* (الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر في الصلاة) حال مرضه واقضى به  
 (وما عزله) كما مرتقيره (فيبقى) بعده (امام فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك  
 قال على رضي الله عنه قدمك رسول الله في أمر ديننا أفلا تقدمك في أمر ديانا \* تذيب  
 \* امامة الائمة الثلاثة تعلم ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة) يريدان ماذا كراه انما كان  
 لاثبات امامة أبي بكر وأما امامة الائمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها أو بعضها منها يمكن  
 اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعهد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلام  
 الخلافة بمدي الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بمدي الى آخره (وطريقه) الممول عليه (في  
 حق عمر نص أبي بكر) وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وأمره ان يكتب هذا  
 ما عهد أبو بكر بن أبي عفاة آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر  
 ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان أحسن السيرة فذلك ظني به  
 والخير أردت وان تكن الاخرى فسيملم الذين ظلموا أي منقب بقلوب (وفي حق عثمان وعلي  
 البيعة) فان عمر لم ينص على أحد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد  
 الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وقال لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيا  
 لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم أفضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة  
 غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يرجع في نظره  
 واحدا منهم فأراد أن يستظهر برأي غيره في التبيين ولذلك قال ان اتقسموا اثنين وأربعة  
 فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب أقرب وان تساوا فكونوا في  
 الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين أحدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصي بها  
 الى صهييب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على  
 بيعة على رضي الله تعالى عنه \* المقصد الخامس \* في أفضل الناس بمدر رسول الله هو عندنا وأكثر

مشركي العرب اتفقا ومن مشركي الجحيم ايضا عند الشافعي رحمه الله (قوله جعل الامامة شورى بين ستة)

قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه وعند الشيعة وأكثر متأخر المعتزلة على \* لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقي الذي يؤتى ماله يتزكى قال أكثر المفسرين و ( قد ) اعتمد عليه العلماء انها نزلت في أبي بكر فهو ( اتقى ) ومن هو اتقى فهو ( أكرم ) عند الله لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وهو ( أي الأكرم ) عند الله هو ( الأفضل ) فابو بكر أفضل ممن عداه من الامة ( وأيضاً فقوله ومالا أحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن ) الحمل على ( على ) اذ عنده نعمة التربية ) فان النبي ربي عليا ( وهي نعمة تجزي ) واذا لم يحمل عليه تعين أبو بكر الاجماع على ان ذلك الاتقي هو أحدهما لا غير \* ( الثاني ) قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر عمو الامر ) بالاقتداء ( فيدخل في الخطاب على وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الا بالفضل ولا بالمساوي بالاقتداء سيما عندهم ) اذ لا يجوزون امامة المفضل أصلاً كما سيأتي \* ( الثالث ) قوله عليه السلام لا بى الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر \* الرابع قوله عليه السلام لا بى بكر وعمر هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين \* الخامس قوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره \* السادس تقديمه في الصلاة مع انها أفضل العبادات وقوله يا بى الله ورسوله الا أبابكر ) وفي معناه قوله يا بى الله والمسلمون الا أبابكر وذلك ان بلالا اذن بالصلاة في أيام مرضه فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعة أخرج وقل لا بى

أى جعلها بينهم يتشاورون فيها ويعينون من هو أحق بحسب رأيهم ( قوله اذ لا يؤمر الا بالفضل الخ ) لعل هذا الزامى اذ يجوز عندنا امامة المفضل كما سيجىء الا أن قوله سيما عندهم يشعر بان ما قبله على عمومه ففيه ما فيه ( قوله الثالث ) قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا بى الدرداء الخ ) اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور لا يدل على انه أفضل بل على ان غيره ليس أفضل منه فيجوز أن يكون مساوياً له وبأنه يجوز أن يكون أيضاً بحسب وقت أى يكون الأفضل عندور ودهذا الخبر هو وبعد ذلك يكون غيره أفضل منه والجواب عن الأول أن مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وان كان ان غيره ليس أفضل منه الا أن مفهومه بحسب العرف انه أفضل من غيره لأنه حيث يقال ليس في هذا البلد أحد أفضل من فلان يفهم كل أحد انه أفضل أهل والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف وأيضاً يروى أن أبابكر الدرداء كان يمشى أمام أبابكر رضي الله عنهما فقال صلى الله تعالى عليه وسلم آءشى أمام من هو خير منك فقال أبو الدرداء أهو خير منى فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والله ما طلعت الخ فهذه القصة تدل على أن المراد أفضليته مطلقاً لا مساواته كما لا يخفى وعن الثاني أن تقييده بالوقت خلاف الأصل لأن الأصل عدم التقييد ( قوله سيدا كهول أهل الجنة ) أى سيدا كهول الذين يدخلون الجنة ولا يلزم منه كون بعض أهل الجنة كهول الجنة حين كونه في الجنة حتى يشكّل بقوله عليه السلام أهل

بكر يصلى بالناس فخرج فلم يجد على الباب الامر في جماعة ليس فيهم أبو بكر فقال يا عمر  
صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صديقا وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرات  
(السابع قوله عليه السلام خير أمتي أبو بكر ثم عمر \* الثامن قوله عليه السلام لو كنت  
متخذًا خليلًا لدون ربي لآخذت أبا بكر خليلًا ولكن هو شر يكي في ديني وصاحبي الذي أوجب  
له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي \* التاسع قوله عليه السلام) وقد ذكر عنده أبو بكر ( وابن  
مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقتني وآمن بي وزوجني ابنته وجهرني بماله وواساني بنفسه  
وجاهدني ساعة الخوف \* العاشر قول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر  
ثم الله علم وقوله اذ قيل له ماتوصي) أي ماتوصي وماتين من يقوم مقامك بعدك (ما أوصى  
رسول الله حتى أوصي ولكن ان أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم  
على خيرهم \* لهم) أي للشيعة ومن وافقهم (فيه) أي في بيان أفضلية علي \* مسلكان الاول  
ما يدل عليه) أي على كونه أفضل (اجمالا وهو وجوه \* الاول آية المباهلة) وهي قوله تعالى  
تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم (وجه الاحتجاج ان قوله)  
تعالوا (وأنفسنا لم يرد به نفس النبي) لان الانسان لا يدعو نفسه (بل المراد به على دلت عليه  
الاخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند أهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام  
(وايس نفس على نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) في الفضل والكمال (فترك العمل  
به في فيضلة النبوة وبقي حجة في الباقي) فيساوي النبي في كل فضيلة سوي النبوة فيكون  
فضل من الامة (وقد يمنع أن المراد) بأنفسنا (على) وحده (بل جميع قرباته وخدمه) النازلون  
عرفا منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه) تدل عليه صيغة الجمع \* الثاني خبر الطبر وهو  
قوله (عليه السلام حين أهدى اليه طائر مشوي) اللهم أنتي بأحب خلقك اليك يا كل ممي  
هذا الطائر فاتي علي) وأكل منه الطائر (والحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم) فيكون هو  
أفضل وأكثر ثوابا (وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب اليه في كل شيء لصحة التقسيم وادخال

الجنة جرد مرد (قوله لو كنت متخذًا خليلًا الحديث) التحليل صاحب الواد الذي يفتقر اليه ويعتد عليه في  
الأمر فان أصل التركيب للمعاجة والمعنى لو كنت متخذًا من الخلق خليلًا أراجع اليه في الحاجات واعتد عليه  
في المهمات لآخذت أبا بكر ولكن الذي ألتجأ اليه وأعتد عليه في جملة الأمور وجميع الأحوال هو الله تعالى  
(قوله بل جميع قرباته) فيه ان تصريحه بالابناء والنساء يأتي عن ذلك لدخولها حيثند في الانفس اللهم الآن



لقط الكل والبعض) ألا ترى أنه يصح أن يستفسر ويقال أحب خلقه إليه في كل شيء أو في بعض الأشياء. وحينئذ جاز أن يكون أكثر ثوابا في شيء دون آخر فلا يدل على الأفضلية مطلقا \* (الثالث قوله عليه السلام في ذي الندية يقتله خير الخلق) وفي رواية خير هذه الأمة (وقد قتله على وأجيب بأنه ما باشر قتله فيكون من باشره من أصحابه خيرا منه) ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا (وأيضاً فمخصوص بالنبي) أي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث ولا كان على خيرا منه (ويضعف حينئذ عمومه للباقي) وقيل الصواب في الجواب أن عليا حين قتله كان أفضل الخلق لأن قتله إياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة \* (الرابع قوله عليه السلام أخي ووزيرى وخير من أتركه بمدى يقضى ديني وينجز وعدى على ابن أبي طالب وأجيب بأنه) لادلالة للاخوة والوزارة على الأفضلية وأما باقى الكلام فانه (يدل على أنه خير من يتركه قاضيا) لدينه (ومنجزا) لو عده وذلك لأن قوله يقضى مفعول ثان لا تركه أحوال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل \* الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين انى زوجتك من خير أمتي وأجيب بأنه لا يلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة \* (السادس قوله عليه السلام خير من أتركه بمدى على وأجيب بامس) من أنه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز أن يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد \* (السابع قوله عليه السلام أنا سيد العالمين وعلى سيد العرب) قالت عائشة رضي الله عنها كنت عند النبي ذ قبل على فقل هذا سيد العرب فقلت بآبى أنت وأبى يارسول الله الست سيد العرب فقال أنا الحديث (أجيب بأن السيادة هي) الارتفاع لا الأفضلية وإن سلم فهو كالخبر لا عموم له) فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء بل في بعض الأشياء \* (الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على أهل الارض واختار منهم أباك فاتخذة نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بملك وأجيب بأنه لا عموم فيه فله اختاره للجهاد وأبى فاطمة \* التاسع أنه عليه السلام لما أخى بين الصحابة اتخذها أخا لنفسه) وذلك يدل على علو رتبته وأفضليته (ليل لادلالة) لاتخاذها أخا على أفضليته (اذ لعل ذلك

يقال ذلك التصريح لزيادة شرفهم (قوله في ذي الندية) كان رجلا منافقا في زمن النبي عليه السلام وصار خارجا من على كرم الله وجهه وكان له ندى مثل ندى المرأة (قوله يقضى ديني) أي يقضى ما بقى على من بيان الحق واظهار كلمة الصدق وينجز وعدى أي يأتي بما وعدت (قوله بآبى أنت وأبى) أي فديت بآبى وأبى

زياده شفقتة عليه للقربة وزيادة الالفة والخدمة \* العاشر قوله عليه السلام بعد ما بعث أبا بكر وعمر الى خيبر فرجما منزمين لا عطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار وأعطاهما عليا ) فانه روى انه عليه السلام بعث أبا بكر أولا فرجع منزما وبعث عمر فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما أصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لا عطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام أين علي فقيل انه أرمذ العين فنفل في عينه ثم دفع اليه الراية ( وقيل يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره ) ويلزم منه أن يكون أفضل ممن عداه ( فقيل نبي ) هذا ( المجموع لا يجب أن يكون بنى كل جزء منه بل يجوز أن يكون بنى كونه كرارا غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا ) بل في كونه كرارا غير فرار \* ( الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراء بصالح المؤمنين على كما نقله كثير من المفسرين ) والمولى بمعنى الناصر واختصاص على من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه أفضل منهم لان نصرته من أفضل العبادات وأيضا بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه أفضل من غيره ( فقيل ) دليلكم على ان المراد به على ( معارض بما عليه الاكثر من العموم ) الشامل له ولغيره ( و ) بما عليه ( قوم ) من المفسرين كالضحاك وغيره ( من ان المراد أبو بكر وعمر \* الثاني عشر قوله عليه السلام من أراد أن ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيئته والى عيسى في عبادته فلي نظر الى ابن أبي طالب فقد ساواه ) النبي عليه السلام ( بالانبياء ) المذكورين ( وهم أفضل من سائر الصحابة اجماعا ) فكذا من ساوهم ( وأجيب بانه تشبيه ) لبي بكل واحد من هؤلاء الانبياء في فضيلة واحدة ( ولا يدل على المساواة ) في كل فضيلة لكل واحد منهم ( والا كان على أفضل من الانبياء ) المذكورين ( لمشاركته ) ومساواته حينئذ ( لكل ) منهم ( في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع ) منعقد قبل ظهور المخالف الثابت ( على ان الانبياء

( قوله والاجماع منعقد على ان الانبياء عليهم السلام أفضل من الاولياء ) قيل الاجماع انما هو على تفضيل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على الرسول لا على تفضيل النبوة على الولاية فعن بعض الصوفية ان الولاية أفضل من النبوة لان الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والنبوة تنبئ عن التبليغ كمن أرسله الملك الى الرعايا التبليغ أحكامه الا ان الولى لا يبلغ درجة النبي لجمعه بين الولاية والنبوة وردبان في التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظة للجانبين فيتضمن قرب الولاية وشرفها لعاله وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار

أفضل من الاولياء \* المسلك الثاني ما يدل عليه ( أي على كونه أفضل ) تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما تكون بماله من الكمالات وقد اجتمع في على منها ما تفرق في الصحابة وهي أمور \* الاول العلم وعلى أعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على ارشاده وكان في صفه في حجرة وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت وذلك ( الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه ) يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ وأما أبو بكر فالتصل بخدمة في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة ومرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم على والقضاء يحتاج الى جميع العلوم ) فيكون أعلم فيها جميعا ( فلا يمارضه نحو أفرضكم زيد وأقرؤكم ابني ) فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ( ولقوله تعالى وتعلمها اذن واعية ) أي حافظة ( وأكثر المفسرين على انه على ) ومقام المدح يقتضي الاختصاص بمدح به ( ولانه ) أي عليا ( نهى عمر عن رجم من ولدت لسته أشهر ) ونهيه على ان قوله تعالى والوالدات برضعن أولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان أقل مدة الحمل ستة أشهر ( و ) نهى أيضا ( عن رجم الحاملة ) التي أقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فاسلطانك على ما في بطنها ( فقال عمر ) في كل واحدة من القاضيتين ( لولا على لهلك عمر ولقول علي أو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لتضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم ) والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لاجواز الحكم بما نسخ منها فلا يتبعه عليه اعتراض أبي هاشم بأن التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله ( والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار الا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت ) وبؤيده ان أول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كاتشهد به الفطرة السليمة ( ولان عليا ذكر في خطبته من أسرار التوحيد

تضمنها للولاية خارج عن البحث فان التبليغ من الحق الى الخلق له جهة الى الحق هي الولاية وجهة الى الخلق هي الرساية والبحث في تفضيل الجهة الثانية على الاولى لا في تفضيل المجموع ( قوله يقتضي بلوغه في العلم الخ ) لما قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدر ( قوله لو كسرت لي الوسادة الخ ) كسر الوسادة كنا عن الجلوس للحكم ( قوله فلا يتبعه عليه اعتراض أبي هاشم الخ ) وقد يجاب أيضا بان المراد الحكم بما

والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام) سائر (الصحابة) فدل على انه أعلم (ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن) فان خرقه المشايخ تنهى اليه (وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي) تكلم فيه أولاً (أمرأ بالاسود الدثلي بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق) فانه كان أعلم بها من غيره \* (الثاني) من تلك الامور (الزهد) اشتهر عنه مع انه اتساع أبواب الدنيا عليه ترك التمتع وتحشن في المآكل والملابس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا طلقك ثلاثاً \* الثالث الكرم) قد اشتهر عنه انه (كان يؤثر المحاويج) والمساكين (على نفسه وأهله) وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق الصلاة بمخائمه ونزل) في شأنه (ما نزل) على مامر (وتصدق) أيضاً في ليالى صيامه المنذور بما كان فطوره (ونزل فيه) ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً \* الرابع الشجاعة تواتر مكافئته للحروب وبقاء الابطال وقتل أكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين وتواتر وقائمه في خير وغيره \* الخامس حسن خلقه) قد اشتهر ذلك منه (حتى نسب الى الدعابة) وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان \* (السادس) مزيد قوته حتى قلع باب خير بيده وقال ما قلصت باب خير بقوة جسمانية لكن بقوة إلهية \* السابع نسبه وقربه من الرسول نسباً ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي عليه السلام لكن كان أخا عبد الله من الاب وأبو طالب أخاه من الاب والام \* الثامن اختصاصه

فيها من الادلة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان المناسب لهذا على أهل التوبة لا ينهم قائل (قول) أوسهل أو حبل) السهل ضد الجبل وأرضه سهلة والنسبة اليه سهلي بالضم على غير قياس وسهل القوم صاروا الى السهل (قول) ينتسبون اليه في الاصول) قيل ذلك لطول عمره كرم الله وجهه ولوطال عمر أبي بكر رضي الله عنه لما استندوا اليه أكثر من ذلك (قول) في ليالى صيامه المنذور) روى انه مرض الحسن والحسين رضي الله عنهما فنذر علي وفاطمة وفضة جارينهما ان عوفي صيام ثلاثة أيام فعوفيا ولم يكن عندهم شيء فاستقرض علي رضي الله عنه ثلاثة أصوع شعير من يهودى وطعنت فاطمة رضي الله عنها صاعاً وخبزت خمسة أقراص على عددهم فعند الافطار سألت يا أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسكين من مساكين المسلمين أطمعوني أطمعكم الله تعالى في الجنة من موائد الجنة فأثروه به وباتوا لم يطعموا شيئاً وأصبحوا صياماً وفي الليلة الثانية خبزت خمسة أقراص من الصاع الثاني فعند الافطار سألت يتيماً فأثروه به ولم يطعموا شيئاً فأصبحوا صياماً وفي الليلة الثالثة خبزت خمسة أقراص من الصاع الثالث فعند الافطار سألت أسيراً فأثروه به فنزل قوله تعالى يوفون بالنذر ويخافون يوماً

بصاحبة كفاطمة ) سيدة نساء العالمين ( وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب أهل الجنة ) كما ورد في الحديث ( ثم أولاد أولاده ممن اتفق الانام علي فضلهم علي العالمين حتى كان أبو يزيد ) مع علو طبقته ( سقاء في دار جعفر الصادق رضي الله عنه و ) كان ( معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا ) هذا مما لا شبهة في صحته فان معروفاً كان صبياً نصرانياً فأسلم علي يد علي بن موسى وكان يخدمه وأما أبو يزيد فلم يدرك جعفراً بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب أن يكون أفضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل علي الفضيلة وأما الافضلية فلا كيف ومرجعها ) أي مرجع الافضلية التي نحن بصددھا ( الى أكثر الثواب ) والكرامة عند الله ( وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات ) ( والاخلاص ) فيها ( وما يعود ) الى نصرة الاسلام وما أثرهم في تقوية الدين ) ومن المعلوم في كتب السير ان أبا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فأسلم علي يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائماً في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حياة النبي عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته ( واعلم ان مسألة الافضلية لا مطلق فيها في الجزم واليقين ) اذ دلالة للمقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الا كثرة في الثواب بل مستندھا النقل ( وليست ) هذه المسئلة ( مسألة يتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن ) الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسألة علمية يطلب فيها اليقين ( والنصوص للذ كورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على مصنف ) لانها بأسرها اما آحاد أو ظنية الدلالة مع كونها متعارضة أيضاً وليس الاختصاص بكثرة أسباب الثواب موجبا لزيادته قطعاً بل ظناً لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما ساف فله أن لا يثبت المطيع ويثبت غيره وثبوت الامامة وان كان قطعياً لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بأن امامة المفضل لا تصح مع وجود الفاضل ( لكننا وجدنا السلف قالوا بأن الافضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك ) القول ( وتفويض ما هو الحق فيه الى الله ) قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر اما بأصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة

فيها ككونه اعلم مثلا وذلك أيضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتماله ان تكون الفضيلة الواحد أرجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كيتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى أيضا (المقصد السادس) في امامة المفضل مع وجود الفاضل منه قوم (كالامامية) (لانه قبيح عقلا فان من أزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل وجوزة الا كثرون) وقالوا جعل المفضل رئيسا ومقتدى فيما هو مفضل فيه كما في المثال المذكور مستقبح وأما في غيره كما فيها نحن بصدد فلا (اذ لعله أصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل أمر) والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضل في علمه وعمله هو بالزمامة (والرياسة) (أعرف وبشرائعها أقوم) وعلي تحمل أعبائها أقدر (وفصل قوم) في هذه المسئلة (فقالوا نصب الافضل ان آثار فتنة لم يجب) كما اذا فرض ان العسكر والرايا لا يتقادون للفاضل بل للمفضل (والاوجب) (المقصد السابع) انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله (سبحانه وتعالى) عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه (كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يحزني الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسمى بني أيديهم وقوله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركبا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا أصحابي فلو ان أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه ومنها قوله الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن

كان شره مستطيرا يطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتايا وأسيرا (قوله مد أحدهم ولا نصيفه) المدرع الصاع والنصيف مكيل دون المد ويحيى بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشر أى لا ينال أحدكم بانفاق مثل جبل أحد ذهبا من الفضيلة والاجراما ينال أحدكم بانفاق مد طعام أو نصف منه لما يقارنه من مز يد الاخلاص وصدق النية وكال النفس مع ما به من البؤس والضرر (قوله لا تتخذوهم غرضا) أى هدفاير مؤمنهم بالنكرات

أبعضهم فيبعضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله فيوشك ان يأخذه  
الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف  
علي ما تركهم وجدهم في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في فصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك  
في عظم شأنهم وبرائهم مما ينسب اليهم المبطلون من المطاعين ومنه ذلك) أي يقينه بحالهم (عن  
الطعن فيهم - فم رأى ذلك مجانباً للإيمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في  
المطولات مع التمهيد عنها) فارجع اليها ان أردت الوقوف عليها (وأما الفتن والحروب الواقعة  
بين الصحابة فالهشامية) من المعتزلة (أنكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان  
ووقعة الجمل وصفين والمترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام) فيها بتخطئة أو تصويب  
وهم طائفة من أهل السنة (فان أرادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به اذ قال الشافعي)  
وغیره من الساف (تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فانظر عنها استئنا وان أرادوا اننا لنعلم  
أوقفت أم لا فباطل لوقوعها قطعا) وأنت خير بان الشق الثاني من التريد ينافي الاعتراف  
بوقوعها (واتفق العمريه أصحاب عمرو بن عبيد والواصلية أصحاب واصل بن عطاء على  
رد شهادة الفرقيين قالوا لو شهد الجميع بباقة بقلة لم نقبلها أما العمريه فلانهم يرون فسق الجميع)  
من الفرقيين (وأما الواصلية فلانهم يفسقون أحد الفرقيين لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما  
والذي عليه الجمهور) من الامة هو (أن الخطيئة قلة فثمان ومحاربوا على لانهما امامان فيحرم  
القتل والمخالفة قطعا) الا أن بعضهم كالقاضي أبي بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ  
الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من أصحابنا (خاتمة)  
للمرصد الرابع (في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر أوجب قوم ومنعه آخرون والحق  
انه تابع للمأمور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن  
الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط  
عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر أثم الكل  
بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الامددي ذهب بعض  
الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام  
واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب أهل  
والفواحش (قول ينافي الاعتراف بوقوعها) فلا يصح جعل هذا الشق من شق التريد في المعترفين



السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال أبو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر والنهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد انفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر اوليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب وأما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شائما دائما فيما بينهم ولم يوجد تكبير فكان اجماعا على جوازه (ولو جوبه) بعد علمه بان ما يأمربه معروف وان ما ينهي عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمأمور والنهي والمنهي (شرطان أحدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنه والالم يجب وكذا) لا يجب (اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل يستعب حينئذ اظهارا للشارع الاسلام) فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثاره فتنه (وانا بهما عدم للتجسس) والتفتيش عن احوال الناس (لا الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة السمع في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سمى في اظهارها هو اما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلى بشي من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله فان من أبدى لناصفحته افنا عليه حد الله (و) أيضا قد (علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه

(قوله بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ستغترق الخ) طعن بعضهم في صحة هذا الخبر فقال ان أراد بانين وسبعين فرقة أصول الأديان فلن يبلغ هذا العدد وان أراد القروع فانها تجاوز هذا العدد الى أضعاف ذلك اجاب الامام الرازي بأن المراد ستغترق أمتي في حال ما وليس فيه دلالة على ان اقترافها في سائر الأحوال لا يجوز أن يزيد

أجمعين) والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين ﴿تذليل﴾ للكتاب (في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله سنفتق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به) قال الأمدى كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم أولاً في أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا كفراً وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته اثْنِوْنِي بِقِرطاسٍ اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده حتى قال عمر إن النبي قد غيبه الوجد حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش أسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش أسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظاراً لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال إن محمداً قدماء علوته بسيفي وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال أبو بكر من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله محمداً فإنه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم إلى قوله وقال عمر كأنني ما سمعت هذه الآية إلا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روى عنه من أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الإمامة ونسب الأثر عن النبي كما مروى في قتال مانى الزكاة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه

وينقص (قوله) وتلا قوله تعالى وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية) قيل في الاستدلال بهذه الآية بحث أذ مثلها وردت في حق المسيح بن مريم صلى الله تعالى عليه وسلم مع أنه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى في سورة المائدة ما للمسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل والأولى الاستدلال بقوله تعالى إنك ميت وأنهم ميتون والجواب أن التصرف في قوله تعالى وما محمد إلا رسول الآية قصر أفراد كإدراك كرفي التخييص فإن الشيطان لما صرخ يوم أحد أن محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم قتل واستعظم الصحابة رضي الله عنهم ذلك جعلوا كأنهم يشكرون وفاته ويدعون أنه صلى الله عليه وسلم جامع بين الرسالة والتبلي عن الهلاك فزلت الآية ومعناها حينئذ أن محمداً صلى الله عليه وسلم مقصور عن الرسالة لا تبعدها إلى التبلي عن الهلاك ومن البين أنها حينئذ تبصر حجة على عمر رضي الله عنه وأما الآية التي وردت في حق المسيح عليه السلام فمعناها والله أعلم أن المسيح مقصور على الرسالة لا تبعدها إلى الألوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الآية وهو قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ومرارهم ثالث ثلاثة مستحقين للعبادة ولذا رد الله تعالى عليهم بقوله وما من إلا اله

السلام أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم فقال له أبو بكر أليس قد قالوا لا يحقها ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ولو منعوني عقالا بما أدوه الى النبي لقاتلهم عليه ثم اختلافهم بمد ذلك في تنصيب أبي بكر على عمر بالخلافة ثم في أمر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم أيضا في بعض أحكام الفروعية كاختلافهم في الكلاله وميراث الجسد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يندرج ويترقى شيئا فشيئا الى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق أهل الاسلام وأرباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة وإذا عرفت هذا فنقول (واعلم) ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية الممثلة والشيعية والخوارج والرجئة والجبورية والتجارية والمشبعة والتناجية \* الفرق الاولى الممثلة أصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري) وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا أبا عبد الله ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة أخرى برجنون الكبار ويقولون لانضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا أن نمتد في ذلك فنفسر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل أنا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى أسطوانة من أسطوانات المسجد (وأخذ يقرر) على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من ( أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين ) قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر أيضا لافراجه بالشهادتين ولو وجود سائر أعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار ( فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل ) فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة ( ويلقبون بالقدرية لاسنادهم أفعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها ) وانهم قالوا ان من يقول

واحد فالفرق ظاهر ( قوله وانكارهم القدرة فيها ) دفع لما يرد على كلام المصنف من ان المناسب على ما ذكره هو القدرة بضم القاف فأشار الشارح الى أن اسناد أفعال العباد الى قدرتهم يتضمن نفى القدرة فيها بالتسمية باعتبار



اضافة الشر الى الله و ) قالو ( بالمنزلة بين المنزلتين ) على ما مر تفصيله ( وذهبوا الى الحكم  
 بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وأن يخلد  
 في النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بدمد وقمة الجمل لو شهدوا على  
 باقة بقة لم تقبل ( شهادتهم ( كشهادة المتلاعنين ) أي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق  
 لا بعينه \* ( العمريه مئاهم ) أي مثل الواصلة فيما ذكر من مذهبهم ( الا أنهم فسقوا الفريقين )  
 في نصي عثمان وعلى وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد  
 تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تميم التقي ( الهذيلية أصحاب أبي الهذيل )  
 ابن حمدان ( العلاف ) شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل  
 عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله ) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الي أن الجنة  
 والنار تفنيان وقالوا ان حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم  
 لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة ) وان أهل الخلدن ) تنقطع حركاتهم ( ويصبرون الى  
 خمود ) دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون الذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار انما  
 ارقب أبو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسألة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث  
 لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا أقول أيضا بحركات لا تنتهي الى آخرها بل  
 تصير الى سكون وتوهم ان ما يلزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ( ولذلك سمي المعتزلة  
 ابا الهذيل جهي الآخرة ) وقيل انه قدرى الاولى جهي الآخرة ( و ) قالوا ( ان الله عالم بعلم  
 هو ذاته قادر بقدره هي ذاته ) حي بحياته هي ذاته وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين  
 يمتدنون انه تعالى واحد من جميع جهاته لانه لا تعدد فيه أصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب  
 والاضافات ( و ) قالوا هو ( سرمد بارادة ) حادثة ( لافي محل ) وأول من أحدث هذه المقالة  
 هو العلاف ( و ) قالوا ( في بعض كلامه ) تعالى ( لافي محل وهو كن ) وبمضه في محل كالامر  
 والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل ( و ) قالوا  
 ( ارادته ) تعالى غير المراد قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلق لشيء مغاير لذلك  
 الشيء بل الخلق عندهم قول لافي محل أعني كلمة كن فتأمل ( و ) قالوا ( الحجة ) بالتواتر  
 ( فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة ) أو أكثر وقالوا لا تخلو الارض  
 عن أولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة

قوله لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي الملاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام ( النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام ) وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعزلة ( قالوا لا يقدر الله أن يفعل بمباده في الدنيا مالا صلاح لهم فيه ولا ) يقدر ( أن يزيد ) في الآخرة ( أو ينقص من ثواب وعقاب ) لاهل الجنة والنار وتوهوا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كن هرب من المطر الى الميزاب ( و ) قالوا ( كونه ) تعالى ( مريدا لفعله انه خالقه ) علي وفق علمه ( و ) كونه مريدا ( لفعل العبد انه آمر به ) ( و ) قالوا ( الانسان هو الروح والبدن آلتها ) وقد أخذ النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطيبين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والذهن في اللبن والسمسم ( و ) قالوا ( الاعراض ) كاللوان والطعوم والروائح وغيرها ( أجسام ) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض أجسام وأخرى بان الاجسام اعراض ( و ) قالوا ( الجوهر مؤلف من الاعراض ) المجتمعة ( والعلم مثل الجهل ) المركب ( والايان مثل الكفر ) في تمام الماهية وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقةهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتيان بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمثلها وعدم مطابقتها له ( و ) قالوا ( الله خالق الخلق ) أي المخلوقات ( دفعة ) واحدة على ماهي عليه الآن معادنا ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق أولاده الا انه تعالى كن بعض المخلوقات في بعض ( والتقدم والتأخر في الكون والظهور ) وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز ( و ) قالوا ( نظم القرآن ليس بمعجز ) انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لا يمكنهم الاثبات بمثله بل بافصح منه ( و ) قالوا ( التواتر ) الذي لا يحصى عدده ( يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس ) شيء منهما ( بحجة ) قالوا ( بالظفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته ) أي ثبوت النص من النبي على علي رضي الله عنه ( لكن كتبه عمر وقالوا من خان ) بالسرقعة ( فيمادون نصاب الزكاة ) كائة وتسعة وتسعين درهما وأربعة من الابل مثلا ( أو ظلم به ) على غيره بالنصب والتمدي ( لا يفسق ) الا سوارية أصحاب الاسوار ( و ) وافقوا النظامية فيما ذهبوا

اليه و ( زادوا ) عليهم ( ان الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعمده أو علم عدمه والانسان قادر عليه ) لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على أحدهما قدر على الآخر فتعلق العلم أو الاخبار من الله تعالى باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد \* ( الاسكافية أصحاب أبي جعفر الاسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين ) فانه يقدر عليه \* ( الجعفرية أصحاب لجعفر بن جعفر ( بن مبشر وابن حرب ) واقفوا الاسكافية و ( زادوا ) عليهم متابعة لابن المبشر ( ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع ) من الامة ( على حد الشرب خطأ ) لان المعتبر في الحد هو النص ( وسارق الحبة ) فاسق ( منخلع عن الايمان \* البشرية هو بشر بن المعتز ) كان من أفاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد ( قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها ) كالادراكات من السمع والرؤية ( تقع ) أى يجوز أن تحصل ( متولدة ) في الجسم من فعل الغير كما اذا كان أسبابها من فعله ( و ) قالوا ( القدرة ) والاستطاعة ( سلامة البنية ) والجوارح عن الآفات ( و ) قالوا ( الله قادر على تعذيب الطفل ) ولو عذبه لكان ( ظالما ) لكنه لا يستحسن أن يقال في حقه ذلك بل يجب أن يقال ( ولو عذبه لكان ) الطفل بالنا ( عاقلا عاصيا ) مستحقا للعقاب ( وفيه تناقض ) اذ حاصله ان الله يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلا \* ( المزداوية هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار ) هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة ( وهو تلميذ بشر ) أخذ العلم عنه وتزهده حتى سمي راهب المعتزلة ( قال الله قادر على أن يكذب ويظلم ) ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا ( ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولدا ) لامباشرة ( وقال الناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظاما ) وبلاغة كما قاله النظام وهو الذى بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال ( ومن لابس السلطان كافر لا يوارث ) أى لا يرث ولا يورث منه ( وكذا من قال بخلق الاعمال والرؤية ) كافر أيضا ( الهشامية وهو هشام بن عمر الفوطي ) الذى كان مبالغا في التقدر أكثر من مبالغة سائر المعتزلة ( قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله ) مع وروده في القرآن ( لاستدعائه مو كلا ) ولم يعلموا ان الوكيل في أسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما أنت عليهم بوكيل ( ولا يقال ألف الله بين القلوب ) مع انه مخالف لقوله تعالى ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم ( و )



قالوا ( الامراض لا تدل على الله ولا ) على ( رسوله ) أى هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا تصلح دلالة على صدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان تلقى البحر وقلب المصاحبة واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا ( لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنفقد مع الاختلاف ) بل لابد من اتفاق الكل قيل وه مقصودهم الطعن في امامة أبي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقى في كل طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بمدة ) اذ لا فائدة في وجودهما الآن ( ولم يحاصر عثمان ولم يقتل ) مع كونه متواترا ( ومن أفسد صلاة ) في آخرها وقد ( افتتحها أولا ) بشروطها ( فأول صلاته معصية منهي عنه ) مع كونه مخالفا للاجماع • ( الصالحية أصحاب الصالحى ) ومن مذهبهم انهم ( جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر باليت ) ويلزمهم جواز يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات أمواتا وان لا يكون البارئ تعالى حيا ( و ) جوزوا ( خلو الجوهر عن الامراض ) كلها ( الحابطية هو أحمد بن حابط ) نسب اتباعه الى أبيه وهو ( من أصحاب النظام قالوا للعالم المان قديم هو الله تعالى ومحدث ) هو المسيح والمسيح ( هو الذي يحاسب الناس في الآخرة ) وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته وقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه أبدع الاجسام واحدها قال الآمدى وهولاء كفار مشركون • ( الحديثية هو فضل الحديث ) ومذهبهم مذهب الحابطية الا أنهم ( زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف ) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى أبدع الحيوانات عقلاء بالثنين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به وأسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فأطاعه بعض فأقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فأخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار وأطاعه بعض في البعض • ون البعض فأخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام اللذات على مقادير ذنوبهم فمن كان معاصيه أقل وطاعاته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل ومن كان بالمكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بمدة صورة مادامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ • ( المعمرية هو معمر بن عباد السلي قالوا الله

لم يخلق شيئاً غير الاجسام) اما الاعراض فتختص بها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس  
للحرارة واما اختيارا كالحیوان للالوان اذ قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عند معمر  
من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام (و) قالوا (لا يوصف) الله (بالقدم) لانه يدل  
على التقدم الزماني والله سبحانه ليس بزمني (ولا يعلم) الله (نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو  
ممتنع) (والانسان لا فعل له غير الارادة) مباشرة كانت أو توليداً بناء على ما ذهبوا اليه من  
مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان \* (التمامية هو ثمامة بن آشرس النخعي) كان جامعاً  
بين سخافة الدين وخلاعة النفس (قالوا) الافعال المتولدة لا فاعل لها) اذ لا يمكن اسنادها  
الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمي سهما الى شخص ومات قبل وصوله  
اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور التبليغ عنه (والعرفة متولدة من النظر وانها واجبة  
قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون) في الآخرة (تراباً لا يدخلون  
جنة ولا ناراً وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة) وهي قبل الفعل (ومن لا يعلم  
خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وماعداها  
حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه) كأنهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب  
ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان المأمون وله عنده منزلة \* (الخطاطبة أصحاب أبي  
الحسين بن أبي عمر والخطاط قالوا بالقدر) أي اسناد الافعال الى العباد (وتسمية المعدم  
شيئاً) أي ثابتاً متقدراً في حال المعدم (وجوهراً وعرضاً) أي الذات المعدومة الثابتة  
متصفة بصفات الاجناس حالة المعدم (وان ارادة الله كونه) قادراً (غير مكره ولا كاره  
وهي) أي ارادته تعالى (في افعال نفسه الخلق) أي كونه خالقها (وفي افعال عباده الاصغر)  
بها (وكونه سميماً بصيراً) معناه (انه عالم بمعلقة وما كونه يرى ذاته أو غيره) معناه (انه  
يعلمه) \* (الجاخطية هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء في أيام المعتصم والمتوكل  
وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيراً من مقالهم بعبارة البليغة اللطيفة (قالوا المعارف  
كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد) أي في الواحد منا (انما هي) ارادته لفعله (معدم  
السهو) أي كونه عالماً به غير ساه عنه (و) ارادته (لفعل الغير) هي (الميل) أي ميل  
النفس (اليه و) قالوا (ان في الاجسام ذوات طبائع) مختلفة لها آثار مخصوصة كاذب  
اليه الفلاسفة الطبعيون (ويعتنع انعدام الجواهر) انما تبدل الاعراض والجواهر باقية

على حالها كما قيل في الهيولى ( والنار تجتذب اليها أهلها لان الله يدخلها ) أي يدخلهم فيها  
( والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة \* الكعبية  
هو أبو القاسم بن محمد الكعبي ) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط ( قالوا فعل الرب واقع  
يغير ارادته ) فاذا قيل انه تعالى مرید لافعاله أريد انه خالق لها واذا قيل مرید لافعال غيره  
أريد انه آمر بها ( ولا يري نفسه ولا غيره الا بمعني انه يعلمه ) كما ذهب اليه الخياطية  
( الجبائية هو أبو علي ) محمد بن عبد الوهاب ( الجبائي ) من معتزلة البصرة ( قالوا ارادة  
الرب حادثة لافي محل ) والله تعالى مرید بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفني بفناء  
لافي محل ) عند ارادة الله تعالى فناء العالم ( والله متكلم بكلام ) مركب من حروف  
وأصوات ( يخلقه ) الله تعالى ( في جسم ) والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه  
لا من قام به وحل فيه ( ولا يرى ) الله ( في الآخرة والعبد خالق لفعله ومركب  
الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب )  
على الله ( لمن يكلف ) أي للمكلف ( اكمال عقله وتهيته أسباب التكليف له ) أي يجب  
عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو أصلح له ( والا نبياء معصومون وشارك ) أبو علي ( فيها )  
أي في الاحكام المذكورة ( أبوهاشم ثم انفراد ) عنه ( بان الله عالم ) لذاته ( بلا ) ايجاب ( صفة )  
هي علم ( ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى ( سمياً بصيراً ) معناه ( انه حي لا أفة به  
ويجوز الايلازم للعوض \* البهشية انفراد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الذم والعقاب  
بلا معصية ) مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة ( وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على  
غيرها طالما يتبعه ) ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع أدنى ذنب أصر عليه ( ولا ) توبة  
( مع عدم القدرة ) فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعدما صار أخرس ولا توبة والزاني  
عن زناه بعدما جب ( ولا يتعلق علم ) واحد ( بمعلومين على التفصيل والله أحوال لا معلومة  
ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة ) قال الآمدي هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا  
الا أنه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما علي ان اثبات حالة له غير معلومة  
مما لا سبيل اليه \* ( الفرقة الثانية ) من كبار الفرق الاسلامية ( الشيعة ) أي الذين شايعوا عليا  
وقال انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج  
عنه وعن أولاده وان خرجت فأما بظلم يكون من غيرهم واما ببقية منه أو من أدلاده ( وهم

اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بمضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية • اما  
 الغلاة ثمانية عشر • السبائية قال عبد الله بن سبأ لى أنت الاله حقا ) ففناه على الى  
 المدائن وقيل انه كان يهوديا فاله وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصى موسى  
 مثل ما قال في على وهو أول من أظهر القول بوجوب امامة على ومنه تشعبت أصناف  
 الغلاة ( وقال ) ابن سبأ ( وانه لم يمت ) على ولم يقتل ( وانما قتل ابن ملجم شيطانا ) تصور  
 بصورة على ( وعلى في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل ) بعد هذا ( الى  
 الارض ويملاها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا أمير المؤمنين  
 ) الكاملية قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة على وبكفر على بترك طلب الحق ( قال  
 ) بالتناسخ ( في الارواح عند الموت ) وان الامامة نور يتناسخ ( أى ينتقل من شخص الى  
 آخر ) وقد تصير في شخص نبوة ) بعد ما كانت في شخص آخر امامة هو اليانية قال بيان بن  
 سمان التميمي ) انه دى النبي ( الله على صورة نسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت  
 في على ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان هو الغيرية قال مغيرة بن  
 سعيد المعلى الله جسم على صورة انسان ) بل رجل ( من نور على رأسه ناج ) من نور  
 ) وقلبه منبع الحكمة ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقه ناجا على رأسه  
 وذلك قوله تعالى سمع اسم ربك لا على الذي خاف فسوى ( ثم ) انه ( كتب على كفه  
 أعمال العباد فنضب من الماصى ففرق ففصل منه ) أى من عرقه ( بحران أحدهما ملح  
 مظلم والاخر حلونير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانزعه ) أى انزعه بعضا من  
 ظله ( فجعل ) وخلق ( منه الشمس والقمر وأفى الباقي ) من الظل ( نفا للشريك ) وقال  
 لا ينبغي أن يكون ممي اله آخر ( ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر ) أى الكفار ( من  
 المظلم والايمان ) أي المؤمنين ( من النير ثم أرسل محمد او الناس في ضلالة وهرض الامانة  
 وهي منع على عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين أن يحملنها وأشقق منها  
 وحملها الانسا وهو أبو بكر حملها باصر عمر ) حين ضمن أن يمينه على ذلك ( بشرط أن يحمل  
 أبو بكر ) الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في ( حق ) أبي بكر  
 وعمر ( هؤلاء يقولون ) الامام المنتظر ) هو ( زكريا بن محمد بن علي بن الحسين ) بن على  
 ( وهو حي ) مقيم ( في جبل حاجر ) الى أن يؤمر بالخروج ( وقيل للمغيرة ) فانه لما قتل

اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو فائلا به ( الجناحية  
 قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله  
 في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتي انتهت الى علي وأولاده الثلاثة ثم الى عبد الله  
 هذا ) قالت الجناحية ( هو ) عبد الله ( حي ) مقيم ( بجبل باصفهان ) وسيخرج ( وأنكروا  
 القيامة واستحلوا المحرمات ) من الخمر واللينة والزنا وغيرها ( المتصورة ) هو أبو منصور  
 المعجلي ( عز نفسه الى أبي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه ) قالوا  
 الامامة صارت ل محمد بن علي بن الحسين ) ثم انتقلت عنه الى أبي منصور وزعموا ان أبا منصور  
 ( خرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ) ثم أنزله الى الارض  
 ( وهو الكسف ) للذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب  
 مراكوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن أبي طالب ( و ) قالوا ( الرسل  
 لا تنقطع ) أبدا ( والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الامام والنار بالزند ) أي رجل أمرنا  
 ببنضه ( وهو ضده ) أي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر ( وكذا الفرائض والمحرمات )  
 فان الفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاتهم والمحرمات أسماء رجال أمرنا بمعادتهم ومقصودهم  
 بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة ( الخطابية  
 هو أبو الخطاب الاسدي ) عز نفسه الى أبي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه  
 تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه ( قالوا الائمة أنبياء وأبو الخطاب نبي ففرضوا  
 طاعته ) أي زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب ( بل ) زادوا على ذلك  
 وقالوا ( الائمة الهة والحسنان ابنا لله وجعفر ) الصادق ( اله ولكن أبو الخطاب أفضل منه  
 ومن علي و ) هؤلاء ( يستعملون شهادة الزور لموافقيهم علي مخالفيهم والامام بعد قتله ) أي  
 قتل أبي الخطاب ( معمر ) أي ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمر كما كانوا يبدون  
 أبا الخطاب ( و ) قالوا ( الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها ) والدنيا لا تقني ( واستباحوا المحرمات  
 وتركوا الفرائض وقيل الامام ) بعد قتله ( بزيع ) أي ذهب الى ذلك طائفة أخرى منهم  
 ( و ) قالوا ( ان كل مؤمن يوحى اليه ) مستمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس أن تموت  
 الا بأذن الله أي يوحى من الله اليه ( وفيهم ) أي في أصحاب بزيع ( من هو خير من  
 جبريل وميكائيل وهم لا يموتون ) أبدا ( بل ) اذا بلغوا النهاية ( يرفعون الى الملكوت

وقيل هو) أى الامام بعد أبى انططاب (مير بن بنان العجلي الا أنهم يموتون) أى يقولون  
 بذلك \* (الغاية قالوا) محمد بنى أشبه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب فبنت الله  
 جبريل الى على (فناط جبريل) في تبلغ الرسالة (من على الى محمد) قال شاعرهم \*  
 غلط الامين فجازها عن حيدر \* فيلعنون صاحب الريش ينعون به جبريل \* (الذمية) لقبوا  
 بذلك لانهم (ذموا محمدا لان دليما هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل  
 بالهيتما) أى قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلى (ولهم في التقديم خلاف) فبعضهم يقدم  
 عليا في أحكام الالهية وبعضهم يقدم محمداً (وقيل بالهية خمسة أشخاص) يسمون أصحاب  
 العباء (هما فاطمة والحسن) وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شئ واحد وان الروح حالة فيهم  
 بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر (ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة النأيت  
 \* (المشامية أصحاب المشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي) قالوا الله جسد) اتفقوا على  
 ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه  
 (وهو كاسيدكة البيضاء) الصافية (يتلأأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة) بفتح  
 الميم هو الموضع الذى يجسه الطيب كأنهم يريدون بها النبض قالوا (وليست هذه الصفات  
 للذ كورة غيره) أى غير ذاته تعالى (ويقوم) الله (ويقعد) ويتحرك ويسكن وله مشابة  
 بالاجسام لولاها لم تدل عليه ويدل ما تحت الثرى بشعاع يفصل عنه اليه وهو سبعة أشبار  
 بأشبار نفسه مماس للعرش لا تفاوت بينهما) أى على وجه لا يفضل أحدهما على الآخر  
 (وارادته) تعالى (حركة هي لا عينه ولا غيره) وانما يعلم الاشياء بمد كونها) لا قبله (بلم  
 لا قديم ولا حادث) لانه صفة والصفة لا توصف (وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره) لما  
 سر (والاعراض لا تدل على البارى) انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابته  
 اياها (والائمة معصومون دون الانبياء) لان النبي يوحى اليه فينقرب به الى الله بخلاف  
 الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما \* (وقال ابن سالم هو على صورة انسان)  
 له يد ورجل وحواس خمس وأنف وأذن وعين وفم (وله رفرة سوداء ونصفه الاعلى  
 مجوف) والاسفل مصمت الا انه ليس لحاودما (الزرارية هو زرارة بن أعين قالوا بحدوث  
 الصفات) لله (وقبلها) أى قبل حدوثها له (لاجياة) فلا يكون حينئذ حيا ولا طالما ولا  
 قادرا ولا سميا ولا بصيرا \* (اليونسية هو بونس بن عبد الرحمن التميمي قال الله تعالى على

العرش تحمله للملائكة وهو أقوى منها) أي من الملائكة مع كونه محمولا لهم (كالكرسي يحمله رجلاه) وهو أقوى منهما \* (الشیطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه) \* تعالی (نور غیر جسمانی) ومع ذلك هو (على صورة انسان وانما یعلم الاشياء بعد كونها الرزامية قالوا الامامة) بمد علی (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علی بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في أبي مسلم وانه لم یقتل واستحلوا المحارم) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المقنع (المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد) أي الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها (وقيل) فوض ذلك (الى علی) \* (البداية جواز البدء علی الله) تعالی أي جوزوا ان یريد الله شيئا ثم یبدؤه أي یظهر علیه ما لم یكن ظاهرا له ویلزمه (ان لا یكون الرب عالما بمواقب الامور) \* (النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في علی) فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني ممالا ینكر اما في جانب الخير فكظهور جبریل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشیطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علی اولاده افضل من غیرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالی بصورتهم ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم ومن ههنا أطلقنا الآلهة علی الأئمة الا ترى ان النبي قاتل للمشركين وعلیا قاتل المناقین فان النبي یحكم بالظاهر والله يتولى السرائر الاسماعيلية لقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم یاطن الكتاب دون ظاهره) فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه وظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الي الظاهر كنسبة اللب الى القشر والتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتسكوا في ذلك بقوله تعالی فضرב بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول أخذوه من للنصورية والجناحية (و) لقبوا (بالقرامطة لان أولهم) الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل یقال له (حمدان فرمط وهي احدى قرى واسط وبالخرمية لا باحتهم المحرمات والمحارم والسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع أي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسی وعیسی ومحمد ومحمد للهدى سابع النطقاء وبين كل اثنين) من النطقاء (سبعة أئمة یتمون شریعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم یتهدى وبهم یتهدى) في الدين وهم متفاوتون في الرتب (امام یؤدى عن الله) وهو غاية الادلة الى دين الله (وحجة یؤدى عنه) أي عن الامام ویحمل علیه



ويحتاج به له ( وفوضه يمس الم من الحجة ) أى يأخذه منه فهذه ثلاثة ( وأبواب وهم  
الدعاة فا كبر ) أى داع أكبر هو داعهم ( يرفع درجات المؤمنين و ) داع ( مأذون يأخذ  
المهود عن الطالبين ) من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة  
وهو خامسهم ( ومكاتب ) قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في  
الاحتجاج على الناس فهو ( ينجح ويرغب الى الداعي ككاتب الصائد ) حتى اذا احتج على أحد  
من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق أداه للكاتب الى الداعي  
المأذون ليأخذ عليه المهود قال الآمدي وانما سموا مثل هذا مكاتباً لان مثله مثل الجراح  
يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكابدين وهو سادسهم  
( ومؤمن يتبعه ) أى يتبع الداعي وهو الذى أخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالمهد ودخل في  
ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم ( قالوا ذلك ) الذى ذكرناه ( كالسوات والارض ) والبهار  
( وأيام الاسبوع ) الكواكب ( السيارة وهي المدبرات أمرا كل منها سبعة ) كما هو  
المشهور ( و ) لقبوا ( بالبابكية اذا تبع طائفة منهم بابك الخزى ) في الخروج ( بأذريجان  
وبالمحيرة للبسم الحرة في أيام بابك أو تسميتهم ) المخالفين لهم من ( المسلمين حميرا •  
وبالاسماعيلية لاتباعهم الامامة لاسماعيل بن جعفر ) الصادق وهو أكبر أبنائه ( وقيل لانتساب  
زعيمهم الى محمد بن اسماعيل • وأصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الفيارية وهم طائفة  
من المجوس داموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى نواهد اسلافهم )  
وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع  
المسلمين بالسيف لقلبتهم واستيلائهم على الممالك لكننا نحتال بتأويل شرائعهم الى ما يعود  
الى نواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلاطهم واضطراب كلمتهم ( ورأسهم )  
في ذلك ( حمدان قرط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولحم في الدعوة ) واستدراج  
الطعام ( مراتب الدوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ولذلك منعوا القاء  
البذر في السبعة ) أى دعوة من ليس قابلاً لها ( و ) منعوا ( التكلم في بيت فيه سراج )  
أى في موضع فيه فقيه أو متكلم ( ثم التائيس باستمالة كل أحد ) من الدغوبين ( بما يميل اليه )  
بهواه وطبعه ( من زهد وخلاعة ) فان كان يميل الى الزهد زينه في صيغه وقبح قبيضه وان  
كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح قبيضها حتى يحصل له الانس به ( ثم التشكيك في

أركان الشريعة بمقطعات السور) بان يقول ما معنى الحروف المقطعة في أوائل السور  
( وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها ) أي لم يجب أحدهما دون الآخر ( و ) وجوب  
( الفصل من النبي دون البول وعدد الركعات ) أي لم كان بعضها أربعا وبعضها ثلاثا وبعضها  
ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء ويعاوون الجواب  
عنها ( ليمتلق قلوبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط ) وهو أمران الاول ( أخذ الميثاق منه ) بان  
يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويسندوا على ذلك بقوله تعالى واذا أخذنا  
من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل أحد ميثاقه ( بحسب اعتقاده أن لا يفشي لهم  
سراو ) الثاني ( حوالته على الامام في حل ما أشكل عليه ) من الامور التي ألقاها اليه  
فانه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترقى من درجته وينتهي الى الامام ( ثم التدليس وهو  
دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد دمه ) الى ما دعاه اليه ( ثم التأسيس وهو  
تمهيد مقدمات قبلها ) ويسلمها ( المدعو ) وتكون سائقة له الى ما يدعو اليه من الباطل ( ثم  
الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السليخ عن الاعتقادات ) الدينية ( وحينئذ )  
أي وحين اذا آل حال المدعو الى ذلك ( يأخذون في ) لا باحة والحث على ( استعجال الذات  
وتأويل الشرائع ) كقولهم الوضوء عبارة عن مولاة الامام والتميم هو الاخذ من المأذون  
عند غيبة الامام الذي هو الحجة والعصاة عبارة عن التناطق الذي هو الرسول بدليل قوله  
تعالى ان العصاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولاحتلام عبارة عن افشاء سر من أسرارهم  
الى من لبس من أهله بغير قصد منه والفعل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم  
عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والعصا هو النبي والمروة على والميقات الاناس  
والتلبية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا مولاة الائمة السبعة والحة راحة الابدان عن  
التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ( ومن مذهبهم ان الله  
لا موجود ولا معدوم ) ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات  
وذلك لان الانبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق  
يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واجب هذه الصفات ورب المتضادات  
( وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة ) فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وتوسطه  
ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاق النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى

الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بالثبات فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت  
حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وتوسط البسائط  
حدثت المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الانسان لاستعداده لتقيض  
الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل  
كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب أن يكون في العالم السفلي عقل  
كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق  
في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى إيجاد الكائنات  
وهي الامام الذي هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك  
تحرك النفس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال  
الآمدي هذا ما كان عليه قدمائهم (وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على  
انه الحجة) الذي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه (وحاصل كلامه ما تقدم  
في الاحتياج الى المعلم) ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب  
المقدمة كيلا يطلع على فضائهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية  
والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فظهروا  
اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات المجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع  
شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه (وأما الزيدية) وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين  
المباين (فتلات فرق \* الجارية ديه أصحاب أبي الجارود) الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره  
بانه شيطان يسكن البحر (قالوا بالنص) من النبي في الامامة (على على وصفا لاتسمية والصحابة  
كفروا بخالفته) وتركهم الاقتداء بلى بعد النبي (والامامة بعد الحسن والحسين شوري  
في أولادهما فن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام) كما مر واختلفوا في الامام  
المنتظرا هو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في أيام المنصور فذهب  
طائفة منهم الى ذلك (و) زعموا (انه لم يقتل أو) هو (محمد بن القاسم بن علي) بن الحسين صاحب  
طالقان الذي أسر في أيام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة أخرى اليه  
وأنكروا موته (أو) هرب يحيى بن عمير صاحب الكوفة من أحفاد زيد بن علي دما الناس  
الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في أيام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وأنكروا

قبله ( السليمانية هو سليمان بن جريرة لولا الامامة شورى ) فيما بين الخلق ونما تنقد برجلين  
 من خيار المسلمين ( ونصح امامة الفضول مع وجود الافضل ( وأبو بكر ومهر امامان وان  
 أخطأ الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق ( وكفروا عثمان  
 وطلحة والزبير وعائشة \* البرية هو بئر النوى ) وافقوا السليمانية الا أنهم توففوا في عثمان )  
 هذه فرق الزيدية وأكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي  
 الفروع الى مذهب أبي حنيفة الا في مسائل قليلة وأما الامامية فقلوا بالنص الجلي على  
 امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في  
 المنصوص عليه بعده ) والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبهذه على بن موسى  
 الرضا وبهذه محمد بن علي التقي وبهذه على بن محمد التقي وبهذه الحسن بن علي الرضي وبهذه  
 محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اخلافت أوردها  
 الامام في آخر المحصل وكانت الامامية أولا على مذهب أئمتهم حتى تمادي بهم الزمان  
 فاختلفوا ( وتشعب متأخروهم الى معتزلة ) اما وعيدية أو تفضيلية ( والى اخبارية ) ينتقدون  
 ظاهر ماورد به الاخبار للتشابه ( و ) هؤلاء يتقدمون ( الى مشبهة ) يمجرون التشابهات  
 على ان المراد بها ظواهرها ( وسلفية ) يعتقدون ان ما أراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه  
 السلف ( و ) الى ملتحة بالفرق الضالة ( الفرقة الثالثة ) من كبار الفرق لاسلامية ( لخوارج  
 وهم سبع فرق \* الحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم ) وما جرى بين الحكيمين  
 ( وكفروه وهم اثنا عشر ألف رجل ) كانوا أهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه  
 وسلم يحقر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز  
 إيمانهم نواصيهم ( قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل ) فيما بين الناس ( فهو امام ) وان  
 غير السيرة وجار وجب أن يزل أو يقل ( ولم يوجبوا نصب الامام ) بل جوزوا أن لا يكون  
 في العالم امام ( وكفروا عثمان ) وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة \* اليهسية هو يهس  
 ابن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو ( الاقرار بالله ) لم بالله وبما جاء به الرسول فن وقع فيما  
 لا يعرف أحلال هو أم حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق ( وقيل لا )  
 يكفر ( حتى يرفع ) أمره الى ( الامام فيجده ) وكل ما ليس فيه حد فهو منقور ( وقيل لا حرام  
 الا ما في قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفر

الرعية حاضرا أو غائبا و) قالوا ( الاطفال كأبائهم إيمانا وكفرا و) قال بعضهم ( السكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل ) بخلاف السكر من شراب حرام ( وقيل هو ) أى السكر ( مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية ) في اسناد أفعال العباد اليهم ( الازارقة هو نافع بن الأزرق قالوا كفر على بالتحكيم ) وهو الذي أنزل فيه ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام ( وابن ملجم محق ) في قتله وهو الذي أنزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران ابن حطان

ياضربة من تقي ما اراد بها \* الالبيلغ من ذي العرش رضوانا

اني لا ذكره يوما فاحسبه \* اوفي البرية عند الله ميزانا

( وكفرت الصحابة ) أي عثمان وطاحه والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليد هم في النار ( و ) كفروا ( القعدة عن القتال ) وان كانوا موافقين لهم في الدين ( و ) قالوا ( تحرم النقية ) في القول والعمل ( ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن ( ولا حد للذف على النساء ) أي القاذف ان كان امرأة لم يحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الدين وهو للمذكورين قال الآمدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء أي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا أظهر ( وأطفال المشركين في النار مع آبائهم ويجوز نبي كان كافرا ) وان علم كفره بعد النبوة ( ومرتكب الكبيرة كافر ) النجدي هو نجدة بن عامر النجفي منهم العاذرية ) الذين ( عذروا ) الناس ( بالجهالات في الفروع ) وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى أهل القطيف فقتلوهم وأسرؤا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة وأكلوا من الغنيمة قبلها أيضا فلما رجعوا الى نجدة أخبروه بما فعلوا فقال لم يسمعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فمذرهم بجهالتهم فاختلف أصحابه بعد ذلك فتهم من تابعه وقالوا الدين أمران أحدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين أي للموافقين لهم والافرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يمدر فيه الجاهل به والثاني ماسوى ذلك والجاهل به معذور فهو لاء منهم سموا عاذرية ( وقالوا ) أي النجدات كلهم ( لا حاجة ) للناس ( الى الامام ) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ( ويجوز لهم نصبه ) اذا رأوا

ان تلك الرعاية لانتم الابائهم يحملهم عليها ( وخالفوا الازارقة في غير التكفير ) أى وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية \* الاصفرية أصحاب زياد بن الاصفري يخالفون الازارقة في تكفير القعدة \* عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين ( وفي اسقاط الرجم ) فانهم لم يسقطوه ( وفي أطفال الكفار ) أي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليد هم في النار ( ومنع التقية في القول ) أي جوزوا التقية في القول دون العمل ( وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الابها ) فيقال مثلاً سارق أو زان أو قاذف ولا يقال كافر ( ومالا حد فيه العظمة كترك الصلاة والصوم كافر ) فيقال لصاحبه كافر ( وقيل تزوج المؤمنة ) أي المعتدة لما هو دينهم ( من الكافر ) المخالف لهم ( في دار التقية دون ) دار العلانية \* الاباضية هو عبد الله بن أباض قالوا يخالفونا ( من أهل القبلة ) كفار غير مشركين يجوز منا كتمانهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكرائمهم ( حلال ) عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام لا معسكر سلطانهم ( و ) قالوا ( تقبل شهادة مخالفينهم عليهم ) ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن ( بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان ) والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفني العالم كله بفناء أصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا ) ملة ( وتوقفوا في تكفير أولاد الكفار ) وتمدبهم ( و ) توقفوا ( في النفاق أهو شرك ) أم لا ( و ) في ( جواز براءة رسول بلا دليل ) ومعجزة ( وتكليف اتباعه ) فيما يوحى اليه أي ترددوا ان ذلك جائز أولا ( وكفروا علياً وكثر الصحابة وافترقوا ) فرقا أربعة \* الأولى الحفصية هو أبو حفص بن أبي المقدام زادوا \* على الاباضية ( ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى ) فانها خصلة متوسطة بينهما ( فن عرف الله وكفر بما سواه ) من رسول أوجنة أو نار ( أو بارتكاب كبيرة فكافراً مشرك ) ( الثانية اليزيدية أصحاب يزيد بن أنيسة ) زادوا على الاباضية ان ( قالوا سبعت نبي من المعجم بكتاب يكتب في السماء ) وينزل عليه جملة واحدة ( ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة ) المذكورة في القرآن ( و ) قالوا ( أصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك ) كبيرة كانت أو صغيرة ( الثالثة الحارثية أصحاب أبي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر ) أي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ( وفي ) كون ( الاستطاعة قبل الفعل \* الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله أي زعموا ان العبد اذا أتى بما أمر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة ( المعجادة هو عبد الرحمن بن عجرد ) وهم آخر السبع

من فرق الخوارج ( زادوا على النجدات ) بعد أن وافقوهم في مذهبهم ( وجوب البراءة عن الطفل ) أي يجب أن يبرأ عنه حتى يدعى الاسلام ( بعد البلوغ ) ( ويجب دعاؤه اليه ) أي الى الاسلام ( إذا بلغ وأطفال المشركين في النار وهم عشر فرق \* الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر ) أي اسناد الافعال الى قدر العباد ( و ) يكون ( الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي ) كما هو مذهب المعتزلة قالوا ( وأطفال الكفار في الجنة ) ويروي عنهم تجوز نكاح البنات للبنين والبنات ولأولاد الاخوة والاخوات ( أي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وأولاد الاخوة والاخوات ) ( وانكار سورة يوسف ) فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآناً ( الثانية ) من فرق المجاردة ( والحزبية هو حمزة بن أدرك وافقوهم ) أي الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع ( الا أنهم قالوا أطفال الكفار في النار \* الثالثة ) منهم ( الشيعية هو شبيب بن محمد وهم كالميمونية ) في بدعهم ( الا في القدر \* ) ( الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشيعية ) ويحكي عنهم أنهم يتوقفون في أمر على ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره \* ( الخامسة الخلفية أصحاب خلف ) الخارجي وهم خوارج كerman ومكران ( أضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بأن أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك ) ( السادسة الاطرافية ) هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا أنهم ( عذروا أهل الاطراف فيما لم يعرفوه ) من الشريعة اذا أتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ( ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر ) أي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة أي نفي المقدرة المؤثرة عن العباد ( السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه ) وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن ( وفعل العبد مخلوق لله تعالى \* الثامنة المجهولية ) مذهبهم كذهب الحازمية أيضا الا أنهم ( قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه ) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق لله تعالى ( التاسعة الصائتية هو عثمان بن أبي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالمجاردة لكن قالوا من أسلم واستجار بنا توليناه وبرثنا من أطفاله ) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا ( وروي عن بعضهم ان الأطفال ) سواء كانوا للمسلمين أو المشركين ( لا ولاية لهم ولا عداوة ) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام



ويقبلوا أو يشكروا ( العاشرة ) من فرق المجاردة ( الثعالبية هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية  
 الاطفال ) صفار كانوا أو كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ ( وقد نقل عنهم )  
 أيضا ( ان الاطفال لاحكم لهم ) من ولاية أو عداوة الى أن يدركوا ( ويرون أخذ الزكاة  
 من العبيد اذا استغنوا واعطاهم اذا افتقروا ) ( وتفرقوا ) أي الثعالبية ( أربع فرق الأولى  
 الاخنسية أصحاب أخنس بن قيس هم كالثعالبية الا أنهم ) امتازوا عنهم بأن ( توقفوا فيمن هو  
 في دار النقية ) من أهل القبلة فلم يحكموا عليه بإيمان ولا كفر ( الا من علم حاله ) من إيمانه  
 أو كفره ( وحرروا الاغتيال بالقتل ) لمخالفهم ( والسرقة ) من أموالهم ( ونقل عنهم ) أنه  
 يجوز ( تزويج المسلمات من مشركي قومهم ) \* الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن  
 خالفهم \* أي الاخنسية ( في التزويج ) أي تزويج المسلمات ( من المشركين وخالفوا  
 الثعالبية في زكاة العبيد ) أي أخذها منهم ودفعها اليهم \* الثالثة الشيبانية هو شيبان بن  
 سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة \* الرابعة المكرمية هو مكرم بن المجلي قالوا تارك الصلاة  
 كافر ( لا تترك الصلاة بل ) ( لجهله بالله ) فان من علم أنه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على  
 طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلاة ( وكذا كل كبيرة ) فان مرتكبها  
 كافر لجهله بالله لما ذكرناه ( وهو الاية الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة ) وما هم صائرون اليه  
 عند موافاة الموت الا باعتبار أعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها ( وكذا نحن )  
 فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة والبناء وان كان كافرا عادينا  
 ( فاذن فرق الخوارج عشرون لان المجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة تصير  
 ست عشرة وتشعب من الثعالبية والاباضية أربع فرق أخرى فالجموع عشرون وفيه بحث  
 لان المقسم لا بعد مع أقسامه فلا تعتبر الثعالبية عشرة أقسام المجاردة مع فرقها الأربع بل  
 يكتفى عنها بهذه الأربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة وأيضاً اذا اعتبر فرق الاباضية  
 وفرق الثعالبية معاً كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدي الأربعين دون الاخرى تحكم  
 محض \* الفرفة الرابعة \* من كبار الفرق الاسلامية ( المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون  
 العمل عن النية ) أي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاء أي اخره ومنه  
 ارجئه واخاه أي أمهله وأخره ( أولانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية ) كما لا ينفع مع  
 الكفر طاعة ( فهم يعطون الرجاء ) وعلى هذا ينبغي أن لا يهزم لفظ المرجئة ( وفرقهم خمس

اليونانية هو يونس النمرى قالوا الايمان هو ( المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب ) فمن  
اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ( ولا يضر معها ترك الطاعات ) وارتكاب المعاصي  
ولا يماقب عليها ( وابلّيس كان عارفاً بالله وانما كفر باستكباره ) وترك الخضوع لله كما دل  
عليه قوله أبي واستكبر وكان من الكافرين ( العبيدية أصحاب عبيد المكذب زادوا ) على  
اليونانية ( ان علم الله لم يزل شيئاً غيره ) أى غير ذاته وكذا باقي صفاته ( وانه تعالى على  
صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن ) الفسائية  
أصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو ( المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالاً )  
لا تفصيلاً ( وهو ) أى الايمان ( يزيد ولا ينقص وذلك ) الاجمال ( مثل أن يقول قد فرض  
لله الحج ولا أدري أين الكعبة ولعلها بغير مكة وبمكة محمد ولا أدري أهو الذى بالمدينة  
أم غيره ) وحرم الخنزير ولا أدري أهو هذه الشاة أم غيرها فان القائل بهذه المقالات  
مؤمن ومقصودهم بما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلية في حقيقة الايمان والافلاشبة  
في ان عاقلاً لا يشك فيها ( وغسان كان يحكيه ) أي القول بما ذهب اليه ( عن أبي حنيفة )  
ويعدّه من المرجئة ( وهو اقترأ ) عليه قصد به غسان ترويح مذهبهم بموافقة رجل كبير  
مشهور قال الامدى ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا أبا حنيفة وأصحابه من مرجئة أهل  
السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئة  
اولاً انه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارزاء بتأخير العمل عن  
الايمان وليس كذلك اذ اعرف منه المبالة في العمل والاجتهاد فيه هو الثوبانية أصحاب  
ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة والقرار بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل أن  
يفعله ( وأما ما جاز في العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان وأخروا العمل كله عن  
الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل أبو مروان غيلان الدمشقي وأبو شمر  
ويونس بن عمران والفضل الرقاشي ( و ) هؤلاء كلهم ( انفقوا على انه تعالى لو عفا ) في  
القيامة ( عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو أخرج واحداً من النار ) لا يخرج كل  
من هو مثله ( ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار واختص ) ابن غيلان أو ( غيلان )  
من بينهم ( بالقدر ) اذ قد جمع بين الارزاء والقول بالقدر أى اسناد الافعال الى العباد  
( والخروج ) من حيث انه قال يجوز أن لا يكون الامام قرشياً هو الثومنية أصحاب أبي معاذ

الثومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والافرار ( بما جاء به الرسول  
 ) وترك كله أو بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه ( أي ولا بعض ايمان وكل مصيبة  
 لم يجمع على أنه كفر فصاحبه - ا ل انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلاة مستحلا  
 كفر ) لتكذيبه بما جاء به النبي ( و ) من تركها ( بذية القضاء لم يكفر ومن قتل نبي أو لطمه كفر  
 لا لاجل القتل أو اللطمة بل ) ( لانه دليل لتكذيبه وبفضه وبه قال ابن الراوندي وبشر  
 المريسى وقالوا السجود للصم ) ليس كفرا بل هو ( علامة الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة  
 ومنهم من جمع اليه ) أي الى الارحاء ( القدر كالصالحى وأبي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان  
 الفرق الخامسة ) من كبار الفرق الاسلامية ( النجارية أصحاب محمد بن الحسين النجار هم  
 موافقون لأهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل و ) ان ( العبد يكتسب  
 فله و ) موافقون ( للمتمثلة في نفي الصفات ) الوجودية ( وحدث الكلام ) ونفي الرؤية  
 بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلاث ( الاولى البرغوثية  
 قالوا كلام الله اذا قري عرض واذا كتب ) بأي شيء كان فهو جسم \* الثانية الزعفرانية  
 قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر \* الثالثة  
 للمستدركية استندركوا عليهم \* أى على الزعفرانية ( وقالوا انه ) أي كلام الله ( مخلوق مطلقا  
 لكننا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق ) ( ولا جماع ) المعتقد عليه ( في نفيه وأولاده  
 بما هذه ) الصورة ( حكايته ) أى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب  
 والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية  
 عنها ( وقالوا أقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله ) فانه كذب أيضا ( الفرقة  
 السادسة ) من تلك الفرق الكبار ( الجبرية والجبر اسناد فعل البعد الى الله \* والجبرية  
 متوسطة ) أى غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض  
 ( تثبت للعبد كسبا ) في الفعل بلا تأثير فيه ( كالاشعرية ) والنجارية والضرارية ( وخالصة  
 لا تثبت كالجبرية \* وهم أصحاب جهم بن صفوان ) الترمذي ( قالوا لا قدرة للبدا أصلا ) لا مؤثرة  
 ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث  
 لا في محل ولا يتصف ) الله ( بما يوصف به غيره ) ذ يلزم منه التشبيه ( كالعالم والقدرة )  
 لو أبدل القدرة بالحياة كما ذكره الآمدي لكان أولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرته

( واللجنة والنار تغنيان ) بعد دخول أهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه  
 ( ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل ) قبل ورود الشرع  
 ( الفرق السابعة ) منها ( المشبهة شبهوا الله بالخلقوات ) ومثلوه بالحادثات وهم لا جل ذلك  
 جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه ( وإن اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة ) كالسبائية  
 والبيانية والمغيرية وغيرهم ( كما تقدم ) من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول  
 في الأجسام إلى غير ذلك ( ومنهم مشبهة الحشوية كضمر وكهمس والهيجمي قالوا هو جسم )  
 لا كالأجسام ( من لحم ودم ) لا كاللحم والدماء ( وله الأعضاء ) والجوارح ويجوز عليه  
 الملاسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويזורهم ( حتى ) تقل أنه  
 ( قال بعضهم اغفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب  
 أبي عبد الله محمد بن كرام ) قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل

الفقه فقه أبي حنيفة وحده \* والدين دين محمد بن كرام

( وأقوالهم ) في التشبيه ( متعددة ) مختلفة ( غير أنها لا تنتهي إلى من يعاب به ) ويبالي بقوله  
 ( فاقصرونا على ما قاله زعيمهم وهو أن الله على العرش من جهة العلو ) تماس له من الصفحة  
 العليا ( ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا أياملاء العرش أم لا يملأؤه بل هو على بعضه ) وقال  
 بعضهم ليس هو على العرش ( بل هو محاذ للعرش واختلف أبعد متناه أو غيره ومنهم من  
 أطلق عليه لفظ الجسم ثم ) اختلفوا ( هل هو متناه من الجهات كلها ) أو متناه ( من جهة  
 تحت ) فقط ( أولا ) أي ليس متناهيها بل هو غير متناه في جميع الجهات ( و ) قالوا ( تحل  
 الحوادث في ذاته وزعموا أنه إنما يقدر عليها ) أي على الحوادث الحالة فيه ( دون الخارجة ) عن  
 ذاته ( ويجب ) على الله ( أن يكون أول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و ) قالوا ( النبوة  
 والرسالة صفتان ) قائمتان بذات الرسول ( سوى الوحي ) وسوى أمر الله بالتبليغ ( و ) سوى  
 ( المعجزة والعصمة وصاحبها ) أي صاحب تلك الصفة ( رسول ) بسبب اتصافه بها من غير  
 إرسال ( ويجب على الله إرساله لا غير ) أي لا يجوز إرسال غير الرسول ( وهو حينئذ ) أي  
 حين إذا رسل ( مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس ) كلي ( ويجوز عزله ) أي عزل  
 المرسل عن كونه مرسلا ( دون الرسول ) فإنه لا يتصور عزله عن كونه رسولا ( وليس  
 من الحكمة رسول واحد ) أي لا يجوز الاقتصار على إرسال رسول واحد بل لابد من تعدده

( وجوزوا امامين ) في عصر واحد ( كلى ومعاوية الا ان امامة علي علي وفق السنة بخلاف )  
امامة ( معاوية لكن يجب طاعة وعيته لهو ) قالوا ( الايمان قول الذر في الازل بلى ) أي الايمان  
هو الاقرار الذي وجد من الذرحين قال تعالى لهم ألسنت بربكم ( وهو باق في الكل ) على  
السوية ( الا المرتدين وايمان المنافق ) مع كفره ( كايان الانبياء ) لاستواء الجمع في ذلك  
الايمان ( والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة \* فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول  
الله صلى الله عليه وسلم كلهم في النار وأما الفرق الناجية للمستثناة الذين قال ) النبي صلى الله  
تعالى عليه وسلم ( فيهم هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي ) فيهم الاشاعرة والسلف من المحدثين  
وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد أجمعوا على حدوث العلم ( خلافا  
لبعض الغلاة القائلين بقدمه ( ووجود الباري تعالى ) خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا  
معدوم ( وانه لا خالق سواء ) خلافا للقدرية ( وانه قديم ) خلافا للمعمرية القائلين بانه لا يوصف  
بالقدم ( متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال ) خلافا للنفاة الصفات ( لا شبيهه له ) خلافا  
للمشبهة ( ولا ضد ولا ند ) خلافا للحابضية حيث أثبتوا الهين ( ولا يحل في شيء ) خلافا لبعض  
الغلاة ( ولا يقوم بذاته حادث ) خلافا للكرامية ( ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة  
والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات القصور ) خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم  
( مرئي للمؤمنين في الآخرة ) بلا انطباع ولا شمع ( ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غنى  
لا يحتاج ) في شيء ( الى شيء ولا يجب عليه شيء ) ان تأب بففضله وان عاقب فبعدمه لا غرض  
لفعله ولا حاكم سواء لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بمجور ولا ظلم وهو غير متمتع ولا له حد  
والانهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته وللمعاد ) الجسماني ( حق وكذا المجازاة والمحاسبة  
والصراف والميزان وخلق الجنة والنار وخلق أهل الجنة فيها ( و) خلود الكفار في النار ويجوز  
المغفرة عن المذنبين ( والشفاعة حق وبثمة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد \* وأهل  
بيعة الرضوان ) تحت الشجرة ( وأهل بدر من أهل الجنة \* والامام يجب نصبه على المكافئين  
والامام الحق بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب  
( ولا تكفر أحدا من أهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم أو شرك أو انكار للنبوة  
أو ) انكار ( ما علم بحينه عليه السلام به ضرورة أو ) انكار ( لجمع عليه كاستحلال المحرمات )  
التي أجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل

فما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطبيا فقيه خلاف (وأما  
 ماعداه فالتائل به مبتدع غير كافر \* وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فتننا هذا ) قال  
 المصنف ( وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه  
 ولا يزيغه بعد الهداية ويصممنا عن الفوابة ويوقفنا للأقداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم  
 باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله  
 ورحمته انه هو الغفور الرحيم ) وانا اقول هذا ما تبسر لنا بعمون الله وحسن توفيقه من كشف  
 مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله ومرضين عن الاطناب الملل  
 والايجاز الخلل ومشيرين في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن  
 أن يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير  
 موفق ومعين \* وقد قع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من أوائل شوال سنة  
 سبع وثمانائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات \* وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم للولى  
 ونعم النصير \* وصلى الله على سيدنا محمد سيد الانام \* وآله الكرام وصحبه العظام \* وسلم  
 تسليما كثيرا كثيرا آمين

وقد تم طبع هذا الكتاب في أوائل شهر ربيع الاول سنة ١٣٢٧ هجرية على صاحبها أفضل  
 السلام وأزكى التحية وكان طبعه بمطبعة السعادة لصاحبها محمد أفندي اسماعيل  
 الذى مركزها أمام محافظة مصر المحمية صانها الله من كل شين  
 ورزى به بحق النبي العربى القرشى وآله وأصحابه والتابعين  
 الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين





## ﴿ فهرست الجزء الثامن من كتاب المواقف ﴾

صحيحة	صحيحة
٢٠٧ المقصد الاول ٢٠٩ المقصد الثاني	٢ الموقف الخامس في الالهيات
٢١٠ المقصد الثالث	٢ المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد
٢١٧ الموقف السادس في السمعيات	٢ المقصد الاول ١٤ المقصد الثاني
٢١٧ المرصد الاول في النبوات	١٨ « » الثالث
٢١٧ المقصد الاول ٢٢٢ المقصد الثاني	١٩ المرصد الثاني وفيه مقاصد
٢٣٠ المقصد الثالث ٢٤٣ المقصد الرابع	١٩ المقصد الاول ٢٥ المقصد الثاني
٢٤٣ الكلام علي القرآن	٢٦ المقصد الثالث ٢٧ المقصد الرابع
٢٦٣ المقصد الخامس ٢٨٠ المقصد السادس	٢٨ المقصد الخامس ٣١ المقصد السادس
٢٨١ المقصد السابع ٢٨٣ المقصد الثامن	٣٩ المرصد الثالث في توحيده تعالى
٢٨٨ المقصد التاسع	٤٤ المرصد في الرابع في الصفات الوجودية
٢٨٩ المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد	١١٥ المقصد الاول في اثبات الصفات
٢٨٩ المقصد الاول	٤٩ المقصد الثاني في قدرته ٤٦ المقصد الثالث
٢٩٤ المقصد الثاني في حشر الاجسام	٨٠ المقصد الرابع ٨١ المقصد الخامس
٢٩٨ المقصد الثالث ٣٠١ المقصد الرابع	٨٧ المقصد السادس ٩١ المقصد السابع
٣٠٣ المقصد الخامس ٣٠٦ المقصد السادس	١٠٤ المقصد الثامن
٣٠٩ المقصد السابع ٣١٢ المقصد الثامن	١١٥ المرصد الخامس وفيه مقصدان
٢٩٢ المقصد التاسع ٣١٤ المقصد العاشر	٤٥ المقصد الاول ١٤٣ المقصد الثاني
٣١٧ المقصد الحادي عشر	١٤٥ المرصد السادس في افعاله تعالى
٣٢٠ المقصد الثاني عشر	٤٥ المقصد الاول ١٥٩ المقصد الثاني
٣٢٢ المرصد الثاني في الاسماء وفيه مقاصد	١٦٨ المقصد الثالث ١٧٣ المقصد الرابع
٣٢٢ المقصد الاول	١٨١ المقصد الخامس ١٩٥ المقصد السادس
٣٣٠ المقصد الثاني ٣٣ المقصد الثالث	٢٠٠ المقصد السابع ٢٠٢ المقصد الثامن
٣٤٤ المرصد الرابع في الامامة ﴿ تمت ﴾	٢٠٧ المرصد السابع في اسماء الله تعالى



﴿ فهرست الجزء الثامن من كتاب المواقف ﴾

صحيحة	صحيحة
٢٠٧ المقصد الاول ٢٠٩ المقصد الثاني	٢ الموقف الخامس في الالهيات
٢١٠ المقصد الثالث	٢ المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد
٢١٧ الموقف السادس في السميات	٢ المقصد الاول ١٤ المقصد الثاني
٢١٧ المرصد الاول في النبوات	١٨ « الثالث
٢١٧ المقصد الاول ٢٢٢ المقصد الثاني	١٩ المرصد الثاني وفيه مقاصد
٢٣٠ المقصد الثالث ٢٤٣ المقصد الرابع	١٩ المقصد الاول ٢٥ المقصد الثاني
٢٤٣ الكلام علي القرآن	٢٦ المقصد الثالث ٢٧ المقصد الرابع
٢٦٣ المقصد الخامس ٢٨٠ المقصد السادس	٢٨ المقصد الخامس ٣١ المقصد السادس
٢٨١ المقصد السابع ٢٨٣ المقصد الثامن	٣٩ المرصد الثالث في توحيدہ تعالي
٢٨٨ المقصد التاسع	٤٤ المرصد في الرابع في الصفات الوجودية
٢٨٩ المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد	١١٥ المقصد الاول في اثبات الصفات
٢٨٩ المقصد الاول	٤٩ المقصد الثاني في قدرته ٤٦ المقصد الثالث
٢٩٤ المقصد الثاني في حشر الاجسام	٨٠ المقصد الرابع ٨١ المقصد الخامس
٢٩٨ المقصد الثالث ٣٠١ المقصد الرابع	٨٧ المقصد السادس ٩١ المقصد السابع
٣٠٣ المقصد الخامس ٣٠٦ المقصد السادس	١٠٤ المقصد الثامن
٣٠٩ المقصد السابع ٣١٢ المقصد الثامن	١١٥ المرصد الخامس وفيه مقصدان
٢١٢ المقصد التاسع ٣١٤ المقصد العاشر	٤٥ المقصد الاول ١٤٣ المقصد الثاني
٣١٧ المقصد الحادي عشر	١٤٥ المرصد السادس في افعاله تعالي
٣٢٠ المقصد الثاني عشر	٤٥ المقصد الاول ١٥٩ المقصد الثاني
٣٢٢ المرصد الثاني في الاسماء وفيه مقاصد	١٦٨ المقصد الثالث ١٧٣ المقصد الرابع
٣٢٢ المقصد الاول	١٨١ المقصد الخامس ١٩٥ المقصد السادس
٣٣٠ المقصد الثاني ٣٣ المقصد الثالث	٢٠٠ المقصد السابع ٢٠٢ المقصد الثامن
٣٤٤ المرصد الرابع في الامامة ﴿ تمت ﴾	٢٠٧ المرصد السابع في اسماء الله تعالي



